

Ph. Gr. 22^h

Allihn

Allgemeinen Ethik

Die Grundlehren
der
allgemeinen Ethik.

Die Grundgesetze

der

allgemeinen Ethik.

8274
DIE GRUNDLEHREN

DER

ALLGEMEINEN ETHIK

NEBST EINER ABHANDLUNG

ÜBER DAS

VERHÄLTNISS DER RELIGION ZUR MORAL

VON

DR. F. H. TH. ALLIHN.

LEIPZIG

VERLAG VON LOUIS PERNITZSCH.

1861.

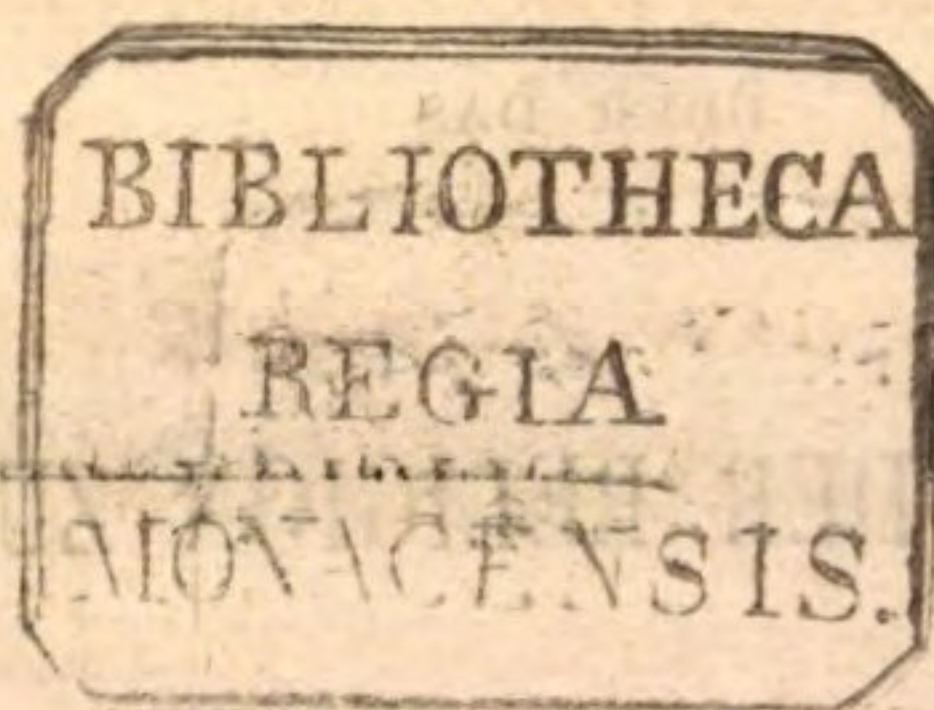
8 - 139.

DIE GRUNDGESETZE

1848

ALLGEMEINE ETHIK

KURZGEFASST VON



Dr. F. H. TH. ALLH. VON

LEIPZIG

VERLAG VON LOUIS PERLE

1881

V o r r e d e.

Obwohl der Inhalt vorliegender Schrift den Hauptsachen nach Manchen noch neu erscheinen mag, so hatte doch der Verfasser derselben keineswegs die Absicht, etwas gerade Neues zu sagen, im Gegentheil bescheidet er sich sehr gern damit, wenn er in der wissenschaftlichen Erörterung des Alten und längst Bekannten, zuweilen aber ausser Acht Gekommenen glücklich gewesen ist. Wäre es doch auch ein sehr sonderbares Unterfangen, abweichend von der uralten Ueberlieferung des immer von Neuem sich erzeugenden sittlichen Urtheils etwas Neues aufstellen zu wollen, oder nur zu versuchen den bisherigen Bestand durch neue Zuthaten zu erweitern. Die endgültigen Entscheidungen über gut und böse gehören nun einmal nicht zu den veränderlichen, sondern zu den ewig sich gleichbleibenden Elementen humaner Bildung. Ebenso dürfte es nicht gerade ein sehr günstiges Vorurtheil für eine wissenschaftliche Bearbeitung der Ethik erwecken, wenn sie über das, worauf sich die mannichfachen Urtheile von gut und böse beziehen, also über die eigentlichen Subjecte zu den in verschiedenen Ausdrücken auftretenden Prädicaten des absoluten Beifalls oder Missfallens, ganz etwas Neues zu sagen sich unterfangen wollte. Das hiesse gerade soviel, als ob vor-

dem Niemand, weder im Ganzen noch auch im Einzelnen, eine richtige Vorstellung davon gehabt hätte. Zwar sind die bisher aufgetretenen Theorien über das Gute und Schöne keineswegs soweit unter einander einig, dass man die eine durch die andere nur zu ergänzen hätte, um eine vollständige Einsicht in die betreffenden Verhältnisse zu gewinnen; manche sind sogar von der Art, dass das eigenthümliche Wesen des Ethischen dabei völlig verkannt wird: immerhin aber würde es von einer grossen sachlichen Unkenntniss und einer ungebührlichen Selbstüberhebung zeugen, wenn Jemand die bisherigen Bemühungen so vieler ausgezeichneten Geister auf diesem Gebiete so gering anschlagen wollte. Dass nun aber der Verfasser vorliegender Schrift sich eng an die von Herbart schon zu Anfang dieses Jahrhunderts aufgestellte Theorie anschliesst, möchte vielleicht Manchem als eine zu grosse Selbstbeschränkung vorkommen. Derselbe kann aber dergleichen wohlmeinenden Besorgnissen gegenüber versichern, dass er sich dabei in seiner Freiheit nicht mehr beschränkt gefühlt hat, als dies bei jeder anderen wissenschaftlichen Untersuchung der Fall ist, wenn sich von irgend welcher Seite her erwünschte Aufhellungen darbieten. Jener Anschluss ist nicht etwa die rasche Entscheidung einer durch geistige Grösse leicht imponirten Jugend, sondern das Resultat derjenigen Ueberzeugungssicherheit, welche eine langjährige Beschäftigung mit den betreffenden Gegenständen und eine vielfältige Vergleichung der begrifflich festgestellten Theorie, sowohl mit den Erscheinungen des sittlichen Lebens, wie sie die tägliche Erfahrung und die Geschichte darbietet, als auch mit den abweichenden Ansichten Anderer, zur Folge hat. Möge es sich auch später herausstellen, dass vielleicht in dem einen oder anderen Punkte

eine Abweichung von den Ansichten Herbart's vorgenommen werden muss, so viel hat doch die seitherige Erfahrung zur Genüge dargethan, dass, wenn man sich an die Sache selbst hält und nicht an die verschiedenen darüber vorgebrachten Meinungen; jene genau ins Auge fasst und diesen nicht eine grössere Nachgiebigkeit erweist, als ihnen zukommt: die Folge davon ist, dass man sich den Herbart'schen Auffassungen viel mehr annähert, als sich von ihnen entfernt. Zum Andern, was damit zusammenhängt, dass ein wirklicher Fortschritt wissenschaftlicher Einsicht in ethische Verhältnisse so lange mindestens sehr zweifelhaft bleibt, als dabei nicht ein sorgfältiges Eingehen auf die Erörterungen jenes als Ethiker und als Metaphysiker und Psychologen gleich grossen Forschers stattgefunden hat. Wer an der Richtigkeit dieser Behauptung noch zweifelt, wird dagegen wohl nichts einzuwenden haben, wenn wir uns bescheiden in Betreff derselben ihn an die Ergebnisse der weiteren Zukunft zu verweisen, in der Voraussetzung, dass er für den wissenschaftlichen Gang der Dinge auch ein Auge habe. Aus diesen Gründen dürfte es nicht gerade für einen Schaden an Kraft und Zeit, oder auch an Verstand angesehen werden, wie das von der Beschäftigung mit gewissen Geistesproducten in entgegengesetzter Richtung bereits notorisch geworden ist, wenn sich Jemand die Mühe nimmt, mit der Herbart'schen Auffassung des Ethischen etwas näher bekannt zu machen. Wer dies mit der nöthigen Unbefangenheit und Ausdauer gethan hat, wird soviel wenigstens eingestehen müssen, dass sich ihm dadurch über manche sehr wichtige Verhältnisse, welche ihm vorher noch in einem gewissen Dunkel schwebten, ein sehr wohlthuendes Licht verbreitet hat, — was gerade in den gegen-

wärtigen Zeitläufen nicht für so unwichtig gelten dürfte. Schreiber dieses ist es nicht allein, dem derartige Geständnisse gemacht worden sind.

Was nun den Verfasser zur Abfassung dieser Schrift veranlasste, war das an ihn öfter gestellte Begehren junger Leute, welche ihr Fachstudium ziemlich hinter sich haben, ihnen ein Buch zu empfehlen, das sie, ihren dermaligen Bedürfnissen gemäss, in die wissenschaftlichen Betrachtungen der allgemeinen Ethik leicht einführe. Die Verweisung auf Herbart selbst erschien deshalb nicht recht zweckmässig, weil sowohl das in dem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie, als auch das in dessen allgemeiner praktischen Philosophie Dargebotene zu allgemein gehalten ist, als dass bei der herrschenden Verwirrung der Begriffe und bei der Ungeduld, welche vielmehr nach den Endgedanken hineilt, als den Begründungen die nöthige Aufmerksamkeit schenkt, auf ein genügendes Beisammensein der zum Verständniss erforderlichen appercipirenden Vorstellungsmassen gerechnet werden dürfte. Man braucht nicht erst durch die vielfältigen Einwirkungen der neuern idealistischen und monistischen Theorien confus gemacht zu sein, um zu fühlen, was das besagen will, in die Grundgedanken der Herbart'schen Ethik, deren Schwierigkeit gerade in ihrer Einfachheit liegt, einzudringen und mit denselben in den mannichfachen sehr verwickelten Erscheinungen des sittlichen Lebens sich zu recht zu finden. Dagegen hätte nun die Schrift von Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Leipzig 1844, theils wegen der vortrefflichen historisch-kritischen Einleitung, theils wegen ihrer weiteren Ausführungen gute Dienste leisten können. Doch war dies den Meisten

wieder zu viel, sie schreckten vor der Zumuthung, durch das Buch sich hindurchzuarbeiten, zurück. Aehnliches gilt von Taute's Religionsphilosophie, welche im ersten Bande Elbing 1840, einen werthvollen Abriss der allgemeinen Ethik enthält. Von Strümpell's Vorschule der Ethik, Mitau 1845, konnte deshalb nicht die Rede sein, weil diese sonst sehr gehaltreiche Schrift die Erörterung der ethischen Normalprincipien, auf welche das Interesse des Anfängers zu- meist gerichtet ist, aus ihrem Plane ausgeschlossen hat. Alle diese und noch andere Schriften, unter denen man, ausser der neuesten Schrift von Thilo, die theologisirende Rechts- und Staatslehre u. s. w., Leipzig 1861, welche gegenwärtig in wissenschaftlichen Kreisen Epoche machend ist, das verdienstliche Schriftchen von Tepe: die praktischen Ideen nach Herbart, Emden 1861, nicht übersehen wolle, werden um so nützlicher und angenehmer zu lesen sein, wenn zuvor der Eingang in das Gebiet ethischer Untersuchungen gewonnen und die nöthige Orientirung auf demselben zu Stande gekommen ist. Dazu eben sollte vorliegende Schrift dienen. Die verschiedenen in ihr enthaltenen Nebenbetrachtungen, theils analytischer, theils historisch-kritischer Art, sind speciell auf das Bedürfniss solcher Leser, wie sie dem Verfasser vorschwebten, gerichtet. Es hatten ursprünglich noch mehr erläuternde Anmerkungen hinzugefügt werden sollen, doch schien es besser, mit dem Gegebenen es sein Bewenden haben zu lassen, theils um den Umfang des Buches nicht zu sehr zu erweitern, theils in Hinblick auf die Zeitschrift für exacte Philosophie, welche die Bestimmung hat, auch für das weitere Bedürfniss ethischer Betrachtungen durch eingehende Specialartikel zu sorgen.

Schiesslich noch der Wunsch, dass diejenigen, welche, bei der bereits seit einer Reihe von Jahren stattfindenden Vernachlässigung des Studiums der allgemeinen oder sogenannten philosophischen Ethik auf unseren norddeutschen Universitäten, noch nicht dahin gekommen sind, in einem nach zufälligem Geschmacke eingerichteten Gemengsel verschiedenartiger Vorstellungen Befriedigung zu finden, und dagegen die eigentliche Grundwissenschaft edeler Humanität für einen überflüssigen Bildungsartikel zu halten, sondern das Bedürfniss fühlen, sich mit derselben genauer bekannt zu machen, durch die Lectüre vorliegender Schrift in ihren Einsichten sich wesentlich gefördert fühlen mögen.

Halle, den 3. August 1861.

Der Verfasser.

I n h a l t.

	Seite
Einleitung	1— 18

Erster Abschnitt.

Grundlegung.

Erstes Capitel. Unterscheidung der hauptsächlichsten Classen der Werthschätzung. Die ethischen Erkenntnissbegriffe	21— 49
Zweites Capitel. Die eigentlichen Objecte der sittlichen Werthschätzung. Construction der sittlichen Ideen . .	50— 62

Zweiter Abschnitt.

Darstellung der sittlichen Ideen.

Erstes Capitel. Die Idee der inneren Freiheit	65—117
Zweites Capitel. Die Idee der Vollkommenheit . . .	118—151
Drittes Capitel. Die Idee des Wohlwollens	152—171
Viertes Capitel. Die Idee des Rechts	172—194
Fünftes Capitel. Die Idee der Vergeltung	195—210
Einige Andeutungen über die weiteren Ausführungen ethischer Betrachtungen	211—215
Ueber das Verhältniss der Religion zur Moral . .	217—248
Anmerkungen	249—281

Einleitung.

§. 1.

Was gut und böse, gerecht und ungerecht, geziemend und ungeziemend, löblich und schändlich, schön und hässlich ist: geurtheilt wird darüber nicht allein unter den Gebildeten, sondern auch unter den noch Ungebildeten so entschieden, dass, wenn die innere Zuversichtlichkeit des Urtheilenden den Maassstab für das Treffende des Urtheils abgeben sollte, die Klage über Unangemessenheit und Unbilligkeit des ertheilten Lobes oder Tadels nicht sehr erheblich sein würde. Die Klage aber ist da, und macht sich sehr stark geltend; die Zuversicht des Urtheilenden von der Wahrheit seines Urtheils ist jedoch auch da, und drückt eine so innige, nicht von wo anders her entlehnte Ueberzeugung aus, dass eine Zumuthung, das Urtheil ohne Weiteres abzuändern oder aufzugeben, etwas so Verletzendes hat, wie wenn man ableugnen sollte, was man mit eigenen Augen gesehen und mit eigenen Ohren gehört hat. Tritt nun aber der Umstand ein, dass Personen, welchen man recht wohl eine klare Einsicht in die betreffenden Verhältnisse zutrauen darf, bei Beurtheilungen eines und desselben Gegenstandes auf entgegengesetzte Werthbestimmungen gerathen, ohne dass dabei die eine Person von der Richtigkeit ihres Urtheils weniger überzeugt wäre, als die andere, so haben wir hier den auffallendsten Widerstreit der Festigkeit von Ueberzeugungen über den Werth oder Unwerth irgend welcher Dinge oder irgend

eines Verhaltens mit den Grundbedingungen der Wahrheit von Aussagen überhaupt. Unmöglich nämlich können entgegengesetzte Behauptungen über Ein und dasselbe mit einander gelten. Entweder ist die eine richtig und die andere falsch, oder das, worauf sie bezogen werden, ist nicht Ein und dasselbe. So lehrt die Logik und so fordert es der gesunde Menschenverstand. Sollte man nun dergleichen, etwa um der Friedensliebe, auf sich beruhen zu lassen haben? Das wäre eine Friedensliebe, welche sich mit einer aufrichtigen Wahrheitsliebe nicht verträgt, und ausserdem sehr üble Folgen hat, indem sie aus Menschengefälligkeit da einen Widerstreit walten lässt, wo Einstimmigkeit ein viel wesentlicheres Bedürfniss ist. Oder sollen wir uns etwa im Namen einer höhern Bildung über jene gewöhnlichen Ansprüche eines nicht bloß verständigen, sondern auch eines vernünftigen Denkens hinwegsetzen? Fordert vielleicht der Respect vor erfahrungsmässig gegebenen Widersprüchen den Forderungen der Logik den Rücken zu kehren? Wenn man wirklich glaubt, der Erfahrung so grossen Respect schuldig zu sein, so ist kein Grund vorhanden, weshalb man nicht ebenso sehr den grössten Irrthümern freies Spiel lassen sollte. Bieten sie sich doch auch in der Erfahrung dar, und zeigen sie sich nicht bisweilen häufiger und kräftiger, als ihr Gegentheil die wahren Erkenntnisse. Wer da meint, dem Satze huldigen zu dürfen, das Wirkliche als solches sei das Vernünftige und das Vernünftige als solches sei das Wirkliche, dessen Gedanken müssen durch mancherlei künstliche Mittel in Verwirrung gesetzt sein. Aber alle Veranstaltungen der Sophistik und Schwärmerei, Widersprüche dadurch beseitigen zu wollen, dass man Entgegengesetztes in Eins zu bilden sucht und sich dabei etwa auf eine gesteigerte Denkkraft, auf eine höhere Anschauung, beruft, werden von einem unbefangenen und gesunden Denken ihren steten Widersacher haben. Nicht dadurch verschwindet der natürliche Anstoss, welchen Widersprüche erregen, dass man sie verdichtet, sondern dadurch, dass man sie auflöst durch angemessene Distinctionen. Gilt nun schon bei gleichgültigen Dingen nicht allein dem gemeinen, sondern auch dem wissenschaftlichen Denken der Widerspruch entgegen-

gesetzter Aussagen als unbefriedigend, ja zuletzt als unerträglich, um wie vielmehr wird dies stattfinden bei Beurtheilungen von Verhältnissen, welche nichts weniger als gleichgültig sind, sondern welche die unveräusserlichen Bedingungen eines befriedigenden Zusammenlebens der Menschen bilden. Solche Verhältnisse sind nun aber eben die, welche man gemeinhin mit dem Namen der sittlichen Lebensverhältnisse bezeichnet. — Eine andere Frage wäre freilich die, ob man doch am Ende nicht die Entscheidungen über gut und böse, gerecht und ungerecht, schön und hässlich abhängig sein lassen solle von subjectiven Ansichten, obwaltenden Stimmungen oder herrschend gewordenen Gewohnheiten. Dann dürfte freilich nicht die Klage über Unangemessenheit, Ungerechtigkeit und Unbilligkeit solcher Urtheile in allem Ernst sich erheben. Dann dürfte es freilich nicht mehr geschehen, dass die Versicherung, man sei seiner innersten Ueberzeugung gefolgt, als Rechtfertigungsgrund eines Vergehens zurückgewiesen wird. Dass aber voreilige und schiefe Urtheile fortwährend getadelt, besonnene und treffende dagegen gelobt werden, darin liegt wenigstens der Anspruch, dass es nicht als gleichgültig gelten solle, wie man beurtheilt. Ganz besonders soll bei gewissen Werthbestimmungen das Urtheil wohlerwogen sein, um nicht nach subjectivem Schein, sondern nach objectiver Wahrheit oder Angemessenheit zu verfahren und so zu handeln, wie es theils die Würde gewisser Gegenstände erfordert, theils die Gerechtigkeit gegen Andere es mit sich bringt. Wie aber Männer sowohl als Frauen, welche durch treffende Beurtheilungen sich auszeichneten, zu hohem Ansehen gelangten, lehrt die Geschichte. Dafür, dass sie der Stimme des sittlichen Urtheils einen reinen und unzweideutigen Ausdruck gaben, erfuhren sie zwar nicht selten von ihrer nächsten Umgebung Unbill und Gewalt, und selbst dem Besten ist dieses Schicksal nicht erspart worden; waren aber die Leidenschaften verrauscht, trat eine unbefangene Betrachtung der Sachlage ein, so stieg die Achtung bis zur Ehrfurcht, in welcher sie noch spätem Geschlechtern als leuchtende Vorbilder eines unbestochenen sittlichen Urtheils entgegengehalten

wurden, und auch für weitere Zukunft noch entgegengehalten werden.

§. 2.

Soll nun die sittliche Beurtheilung volle Befriedigung gewähren, was fordert man von ihr? Erstens und vor allen Dingen, dass sie aus der eigenen, selbstgewonnenen persönlichen Ueberzeugung hervorgehe, und mit unabweisbarer Gewissheit sich geltend mache. Kein blosses Wortemachen, kein gedankenloses Nachreden Anderer! Zweitens, dass sie einstimmig sei, sowohl mit sich selbst, als auch mit den Beurtheilungen Anderer, welche denselben Bedingungen der Beurtheilung sich unterzogen haben. Keine Zweideutigkeit, kein Auseinandergehen in entgegengesetzten Meinungen! Drittens, dass sie der Beschaffenheit des Beurtheilten wirklich entspreche. Keine blosse Einbildung, kein sich Ergehen in subjectiven Gefühlen! Kurz, man verlangt innere Evidenz, Einhelligkeit und äussere Objectivität. Hat man sich nun diese Anforderungen verdeutlicht, hat man gefunden, wie wenig die Beurtheilungen im gewöhnlichen Leben denselben entsprechen, hat man die Wichtigkeit eines gut geregelten sittlichen Urtheils erkannt, haben endlich die vorkommenden Einseitigkeiten, Unklarheiten, Widersprüche und Uebereilungen mancherlei Verwirrungen und Missstände erzeugt, sind dieselben etwa noch erhöht durch sophistische Theorien, deren Resultate einem unbefangenen sittlichen Urtheile aufs stärkste widerstreben, so ist es sehr natürlich, dass sich das Bedürfniss einer besondern Wissenschaft herausstellt, welche sich nicht damit befriedigt, die zutreffend erscheinenden einzelnen Beurtheilungen des gemeinen Lebens oder die Lehren einzelner weisen Männer zu sammeln und in eine übersichtliche Anordnung zu bringen, sondern vielmehr darauf ausgeht, die sittliche Beurtheilung auf ihre eigenthümlichen Grundverhältnisse zurückzuführen, und, durch begriffliche Verdeutlichung derselben, die absoluten Normen zu gewinnen, wonach die Würdigung aller wirklichen und möglichen Willensbestrebungen und gesellschaftlichen Einrichtungen vorzunehmen

ist. Diese Wissenschaft, deren Anfänge sich bereits auf Sokrates zurückdatiren und an deren Aufbau viele Kräfte seitdem thätig gewesen sind, ist es, mit welcher wir hier zu thun haben. Sie wird bald mit dem Namen der allgemeinen Sittenlehre, bald mit dem der Ethik oder Moral bezeichnet, und bildet einen wesentlichen Theil von den verschiedenen Aufgaben derjenigen wissenschaftlichen Bestrebungen, welche unter dem Titel der Philosophie zusammengefasst werden.

§. 3.

Ist aber nicht das Bestreben, eine Wissenschaft in der genannten Weise zu gewinnen, und durch sie die festen und unwandelbaren Normen der sittlichen Beurtheilungen darzulegen, auf Unmögliches gerichtet; vielleicht eine Art kindlichen Wahns, über welchen eine reifere Bildung die Menschheit hinwegführt? Diese Fragen sind nicht nur aufgeworfen, sondern auch mit Ja beantwortet. Es ist gesagt worden, dass die wahre Aufklärung in sittlichen Dingen zu der Einsicht von der Relativität und Wandelbarkeit aller sittlichen Beurtheilung führe. Wer die Wahrheit ohne Hülle kennen lernen und zur eigentlichen Höhe menschlicher Bildung sich erheben wolle, müsse sich frei machen von der Meinung, als ob die Urtheile über den Werth oder Unwerth irgend eines Gegenstandes oder Verhaltens eine objectiv feststehende und gültige Bedeutung für das Beurtheilte selbst hätten. Das Wahre sei die stete Veränderlichkeit der Dinge selbst und deren Verhältnisse. Die Urtheile der Menschen über gut und böse, gerecht und ungerecht, schön und hässlich, wohl oder übel, seien abhängig von zufälligen und abwechselnden Zuständen ihrer Natur und deshalb lediglich subjectiv, wie unwillkürlich sie auch sein mögen. Finde eine Uebereinstimmung dabei statt, so sei dies bloß zufällig und vorübergehend. Zu einer objectiven Werthbestimmung böten die Dinge selbst keinen genügenden Anhalt dar.

§. 4.

Ansichten, wie die erwähnten, zu hegen, gehörte nicht allein vor der französischen Revolution zum vornehmen Tone gewisser Kreise, sie bildeten sogar nach der sittlichen Erhebung der deutschen Nation durch die Befreiungskriege vom Joche des französischen Imperators den Kern einer in Deutschland, namentlich in Preussen, verbreiteten philosophischen Lehre und werden gegenwärtig, nicht etwa blos von sogenannten Materialisten, als Gewinn der wissenschaftlichen Bildung durch Wort und Schrift unter dem niedern Volke verbreitet. Forschen wir nun den Ursachen nach, welche so ausschweifende und das sittliche Gefühl empörende Meinungen erzeugten und sehen wir dabei ab, sowohl von den Motiven eines ethischen Libertinismus, welcher jeden Vorwand willkommen heisst, seinen Launen und Gelüsten freien Spielraum zu gewähren, als auch von dem Bestreben einer falschen Vornehmheit, sich über das Gemeine, wozu sie auch die entschiedenen Urtheile über gut und böse, gerecht und ungerecht zählt, zu erheben, wie endlich von dem Benehmen einer schwächlichen Skepsis, welche nicht die Kraft hat, die einzelnen Begriffe nach ihrer Bedeutung gehörig zu unterscheiden und auf dem Gebiete ihrer Geltung festzuhalten: so bieten sich uns als Erklärungsgründe jener Verirrungen hauptsächlich zweierlei Richtungen des Denkens dar; die eine ist ein einseitiger Empirismus, die andere ist eine Eingenommenheit des Verstandes durch gewisse theoretische Meinungen.

§. 5.

Der einseitige Empirismus legt das Hauptgewicht auf folgende zwei Punkte, welchen er, mit Hintenansetzung anderer, eine besondere Aufmerksamkeit schenken zu müssen glaubt. Einmal auf die vielfachen Abweichungen der sittlichen Urtheile bei Beurtheilung derselben Objecte, zum Andern auf die langjährigen und immer wieder vergeblich wiederholten Bemühungen, allgemein gültige Normen des sittlichen Urtheils aufzustellen und dabei nachzuweisen, wie sich dieselben aus einer bestimmten Be-

schaffenheit des beurtheilten Objects, in Verbindung mit der Natur des Menschen, als des beurtheilenden Subjects, mit Nothwendigkeit ergeben. Dieser Empirismus sieht aber ab von der vielfachen Uebereinstimmung, in welcher die sittliche Beurtheilung von Alters her befunden wird, gibt unwesentlichen Abweichungen eine grössere Bedeutung, als ihnen gebührt; verkennt die Macht des Sittlichen, welches, wie leise es auch Anfangs reden mag, doch oft genug alle äussere Gewalt durchbricht und die künstlichen Netze sophistischer Klugheit zerreisst; er erwägt nicht, dass das Gewissen kein Ding ist, mit dem sich nach Willkür spielen lässt, und dass selbst ein irrendes Gewissen gebunden ist an die vorhandene Einsicht des sich selbst beurtheilenden Subjects. Wäre aber das Sittliche etwas Individuelles in der Weise, dass es lediglich dem Belieben und den zufälligen Zuständen des urtheilenden Subjects anheimfiele, wäre es keine Macht, welche den Menschen innerlich ergreift und festhält: wie würde es dann möglich sein, dass z. B. Revolutionäre mit so vielem Erfolge das Mittel gebrauchen könnten, durch Vorspiegelung eines ethischen Zweckes ihre Unternehmungen populär zu machen, ja dafür zu begeistern! Das vermeintlich wissenschaftliche Verfahren eines solchen Empirismus ist daher kein anderes, als ein grober Fehler, welchen die Logik eine *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* nennt, und wofür im gemeinen Leben das Sprüchwort vom Ausschütten des Kindes mit dem Bade gebraucht wird. Dahin gehört auch die Meinung mancher Materialisten, dass die Tugend deshalb eine Chimäre sei, weil der wirkliche Wille dem aufgestellten Ideale nicht entspräche.

§. 6.

Auf nicht viel bessern Füßen steht derjenige Grund gegen die Möglichkeit einer Wissenschaft des Sittlichen, welcher von den vielen vergeblichen Versuchen, eine solche zu Stande zu bringen, hergenommen wird. Er ist eigentlich nur ein Schluss vom *post hoc* zum *propter hoc*. Man sieht dabei ab von dem, was die einzelnen wissenschaftlichen Bestrebungen zur wirklichen Förderung

der sittlichen Einsicht geleistet haben, und der Blick ist vorzugsweise auf die Masse des Verkehrten und Widersprechenden gerichtet, welches sich natürlich spreizt und sperrt und deshalb einen weitem Umfang einnimmt, als das Richtige und Einstimmige, welches sich auf verhältnissmässig sehr wenige Gedanken beschränkt. Eine richtige Theorie pflegt nicht gerade immer wie ein Blitz aus heiterem Himmel zu kommen, sondern muss sich oft mühsam aus einem sehr getrüben Gedankenkreise der Menschen hervorarbeiten. Ausserdem bedarf ein neuer Gedanke mancher Vorbereitungen und mancher günstigen Umstände, um in weitem Kreisen sich geltend zu machen. Das Neue befremdet, hat sich mancherlei Prüfungen unterziehen zu lassen, muss Vorurtheile und Missverständnisse überwinden, ehe es zur allgemeinen Anerkennung gelangt. Die Geschichte der Astronomie und physikalischen Geographie bietet uns sehr merkwürdige Beispiele dar, wie mit grossem Geräusch neben der ruhigen Stimme der Wahrheit sich Irrthum und Unverstand geltend machten. Wie oft hat man es in den sonstigen exacten Wissenschaften erfahren, dass selbst bei solchen Theorien, die auf sehr naheliegenden Gedanken beruhen, erst viele Ab- und Umwege eingeschlagen sind, bevor man zum Richtigen gelangte. Viele sind die Suchenden, nur wenige sind es, denen das Finden des Gesuchten beschieden ist. Ein Theil bleibt ermattet auf halbem Wege stehen, ein anderer wird durch fremdartige Interessen abgelenkt. Nicht jedem ist die nöthige Concentration und Ausdauer des Nachdenkens gegeben. — Beurtheilt man nun nach der Masse solcher verschiedenartigen Bestrebungen und gegenseitigen Hemmungen die Leistungen in einer Wissenschaft, so kann wohl eine gewisse Muthlosigkeit in Betreff eines befriedigenden Erfolges das Gemüth beschleichen, oder es kann geschehen, dass Angesichts solcher Erscheinungen sich falsche Maximen einer oberflächlichen Nützlichkeitspolitik festsetzen und der Plattheit Vorschub leisten. Die Sache gewinnt aber bald ein anderes Ansehen, wenn man die Fehler in Erwägung ziehet, welche bei den einzelnen Untersuchungen und Aufstellungen begangen wurden. Lenkt man auf die Ursachen herrschender Irrthümer

seine Aufmerksamkeit, so wird selbst die Wahrnehmung eines langdauernden und weit ausgebreiteten Bestehens von Misshelligkeiten, ja von Verkehrtheiten es nicht vermögen irgend welchen wissenschaftlichen Bestrebungen deshalb, weil sie viel damit zu kämpfen haben, allen Erfolg abzusprechen. Vielmehr machen sich culturpolitische Erwägungen geltend, wie wol dergleichen Uebelständen abzuhelfen sei und einer geordneten Untersuchung Kraft und Geltung verschafft werden könne. — Wer das Bedürfniss nach Ruhe und Einhelligkeit menschlicher Bestrebungen sehr stark empfindet, dabei aber nur ein Auge hat für die Schwankungen und Extravaganzen derselben, und nicht daran denkt, eine nähere Einsicht in ihre eigenthümliche Beschaffenheit und besonders eine Kenntniss der Gleichgewichtspunkte zu gewinnen, in welchen naturgemäss alle derartige Bewegungen zuletzt ihre Ruhe finden müssen; wer nur nach sehr mangelhaften Erkenntnissen die wissenschaftlichen und practischen Bestrebungen beurtheilt: ein Solcher muss auf sehr trostlose Ansichten über den Wechsel derselben gerathen. Gegen das Lästige des Gedankens *quot capita tot sensus* haben freilich energische Charaktere sich bisweilen so zu wehren gesucht, dass sie auf äussere Zwangsmittel ihre Hoffnung setzten und dadurch die gewünschte Sicherheit und Einstimmigkeit zu erreichen suchten. Was aber bei einem so gewaltsamen Verfahren, dem die tiefere Erkenntniss gewisser constanten Bedürfnisse abgeht, und welches viel zu wenig auf die unwandelbaren Ueberzeugungen gibt, an welche der Mensch zuletzt innerlich sich gebunden fühlt, also die eigentlichen Schwerpunkte verkennt, mit Rücksicht auf welche die geistige Bewegung zu beherrschen und zu leiten ist: das hat die Geschichte in grossen und kleinen Beispielen genug gelehrt, und die Gegenwart führt gerade in dieser Beziehung für die, die es verstehen wollen, eine sehr deutliche Sprache. —

§. 7.

Unter den theoretischen Irrthümern, welche eine selbständige Bearbeitung der Moral nicht zulassen, und von vorn-

herein die Möglichkeit eines befriedigenden Erfolgs abschneiden, ist der einflussreichste der des Monismus, welcher in dem Bestreben besteht, Alles, was ist und geschieht, was sein und geschehen soll, aus einem einzigen Realprincipe abzuleiten. Es wird hierbei von den eigenthümlichen Erkenntnissprincipien der einzelnen Wissenschaften abgesehen, und dadurch von vornherein der Weg abgeschnitten, zu denjenigen Resultaten zu gelangen, welche entweder als letzte Erklärungsgründe von Erscheinungen oder als letzte Bestimmungsgründe eines richtigen Urtheils über wahr oder unwahr, gut oder böse, schön oder hässlich zu gelten haben. Wird aber das Sein vom Sollen nicht gebührend unterschieden, werden die Bestimmungsgründe der Realität zu Bestimmungsgründen der Idealität gemacht, so werden die eigentlichen ethischen und ästhetischen Fragepunkte verfehlt. Man steuert hin auf eine genetische Erklärung des wirklichen Guten und Bösen, Schönen und Hässlichen, statt darauf bedacht zu sein, die Begriffe des Guten und Bösen, Schönen und Hässlichen zu reinigen, nach ihrer normativen Bedeutung aufzustellen, und ihre Beziehungen auf die eigentlichen Objecte der Beurtheilung zu verdeutlichen. Dieses letztere, das eigentliche Geschäft der Ethik, überspringt der Monismus und alle Anhänger desselben folgen ihm nach. Geht die Uebereilung sogar soweit, dass man die Frage nach dem, was ist, mit einer Theorie des absoluten Werdens beantwortet, und dass man, statt des Bestrebens, feste Begriffe und wohl abgesonderte Urtheile aufzustellen, darauf ausgeht, in einem sogenannten dialektischen Processe die Begriffe und Urtheile in einander überfließen zu lassen, so kann von eigentlicher Ethik ganz und gar nicht mehr die Rede sein, wie glänzende Titel auch nach dieser Seite hin gespendet werden. Nach der Theorie des absoluten Werdens muss der Gedanke an ein bestimmtes Verhalten, in welchem man beurtheilend und ausführend verharren soll, ganz und gar aufgehoben werden. Alles ist dem Wechsel unterworfen und es fehlen die ruhigen und sich stets gleich bleibenden Ideale. Der gleichen aufstellen und festhalten zu wollen, würde den Gesetzen des wahren Geschehens, d. h. des ewigen Wechsels, widersprechen.

Es tritt an die Stelle bestimmter Ideale der Gedanke des absoluten Fortschrittes, ohne bestimmtes Ziel, ohne würdigen Zweck. Nur Leben, nur Bewegung, kein Stehenbleiben bei irgend Etwas, fort und immer fort, von Einem zum Andern. Weg mit alledem, was irgend etwa auf ein festes Bestehenwollen hindeuten mag. Das Verharrenwollen darin ist Sünde. —

§. 8.

Was hat nun die Ethik zu thun, um eine wissenschaftliche Erkenntniss der absoluten Normen für die sittliche Beurtheilung zu gewinnen? Soll sie meinen, zum Ziele zu gelangen, wenn sie einkehrt in das Innere des beurtheilenden Subjects und an irgend einem Seelenvermögen, sei es Verstand oder Vernunft oder Gefühl, oder ein höherer Willenstrieb, das Organ dessen nachzuweisen sucht, was in der sittlichen Beurtheilung ausgesprochen wird? Dies wäre nicht viel besser, als wollte man uns durch Vorzeigen eines Hammers im Voraus schon den Ton kennen lehren, welcher entsteht, wenn dieser Hammer an eine Glocke schlägt; oder wenn man aus der physiologischen Beschaffenheit des Stimmorgans die Schönheit vorgesungener Lieder herleiten wollte. Dagegen scheint vielleicht bei einer philosophischen Behandlung des sittlichen Urtheils darin die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft gesetzt werden zu müssen, dass sie das Gleichartige sammelt, es unter bestimmte Classenbegriffe bringt und nachdem sie das so umsichtig als möglich gethan, dann diese Begriffe wieder mit einander vergleicht, die gemeinsamen Merkmale derselben in einem neuen Begriff zusammenfasst und so fortfährt, bis sie zu einem höchsten und allgemeinsten Begriffe kommt, welcher, als das generellste Prädicat aller Werthschätzung, alle diejenigen Begriffe, welche die besondern Prädicate eines Werthgeschätzten bilden, unter sich hat, und für welchen, als die generellste Auffassung des Werthvollen, alle besondern Objecte der Werthschätzung, die Subjecte für ein und dasselbe Prädicat bilden mögen. Was wäre aber mit dieser logischen Anordnung, wenn sie auch alle Misshelligkeiten und Streitigkeiten um die Grenzgebiete der einzelnen Arten des Guten

glücklich überwunden hätte, für weitere Erkenntniss gewonnen? Im besten Falle hätte man dadurch nur sich die Uebersicht über ein bereits bekanntes Gebiet erleichtert. Sind jedoch nichts destoweniger solche allgemeinen Begriffe oder allgemeinsten Urtheile als Principien der Ethik aufgestellt worden, haben verschiedene Ethiker sich bald für das Befriedigende, bald für das Glückselige, bald für das Ueberzeugungstreue, bald für das Gottähnliche, bald für das Gerechte, bald für das Mittlere zwischen zwei Extremen, bald für das Freie, bald für das Vollkommene, bald für das Allgemeine, bald für das Wahre, bald wieder für das Schöne, Nützliche, Angenehme, Naturgemässe u. s. w. entscheiden zu müssen geglaubt: so sind das alles nur hohle Spitzen, die, abgesehen davon, dass sie zum Theil von einer sehr einseitigen und falschen Zusammenfassung des Bezüglichen herrühren, viel zu wenig von der näheren Beschaffenheit des Einzelnen, auf dessen genaue Kenntniss es eben ankommt, enthalten. Daher das Unbefriedigende an den Bestrebungen, einen allgemeinsten Begriff als sogenanntes Princip oder als Grundgedanken der Ethik aufzustellen und darauf alles Einzelne zurückzuführen.

§. 9.

Soll die Ethik den Ansprüchen an eine philosophische Wissenschaft genügen, so darf sie sich nicht mit blossen Classificationen eines vorhandenen Materials befriedigen. Ihre Aufgabe ist vielmehr die: unter den mannigfachen Urtheilen des Lobes oder Tadel, des Vorziehens und Verwerfens, die charakteristische Eigenthümlichkeit derer, welche auf absolute Geltung Anspruch machen, hervorzuheben und die einzelnen Arten derjenigen Verhältnisse, welche die objectiven Gründe des absoluten Beifalls oder Missfalls bilden, aufzusuchen. Zu diesem Behuf hat man seine Aufmerksamkeit nur auf solche Werthbestimmungen zu richten, welche einen unabänderlichen und von unserm Wollen und Belieben unabhängigen Charakter an sich tragen oder einen solchen beanspruchen. Diese Aufgabe wird dadurch sehr erleichtert, wenn man sich zuerst die verschiedenen Arten relativer Werthschätzung

verdeutlicht und dieselben dann begrifflich feststellt. Ist das geschehen, so wird es Zeit sein, sich auf die eigentlichen Objecte der sittlichen Werthschätzung zu besinnen, und durch begriffliches Festhalten derselben das Gebiet der Ethik von dem der verschiedenen andern Wissenschaften, bei denen es sich ebenfalls um eine absolute Werthschätzung handelt, und welche gewöhnlich unter dem Titel der *Aesthetik* zusammengefasst werden, abzusondern. Nachdem auch dies geschehen ist, handelt es sich darum, sowohl die subjectiven als auch die objectiven Bedingungen einer absoluten sittlichen Werthschätzung zu verdeutlichen. Bei alledem ist aber immer noch die Frage unerledigt, was denn in der absoluten Werthschätzung das eigentliche Werthvolle selbst ist. Die unserem Bewusstsein vorschwebenden Gesammteindrücke und abwechselnde Einzelvorstellungen können nicht als eine wissenschaftliche Kenntniss der eigentlichen Objecte der sittlichen Werthschätzung angesehen werden. Die weitere Aufgabe ist daher die, klar und deutlich die sämtlichen normativen Grundverhältnisse der sittlichen Werthschätzung darzulegen und keins dabei zu übersehen. Wollten wir dies auf dem Wege einer logischen Induction zu erreichen suchen, so würden wir keine genügende Garantie dafür haben, dass wir das Gesuchte rein und vollständig gefunden hätten, ganz abgesehen noch von manchen Schwierigkeiten und Verwickelungen, die sich dabei einstellen. Es bleibt uns daher kein anderer Weg, als der einer aprioristischen Construction der möglichen Fälle übrig. Wird sie gelingen? Das Gelingen desselben hängt noch nicht von der Deutlichkeit der Einsicht ab, dass man auf anderem Wege nicht zum Zwecke gelange, auch nicht von der Stärke und Ausdauer des Wollens, welches auf eine solche Construction gerichtet ist, sondern es kommt dabei auf ein glückliches Zusammentreffen der durch speculative Versuche mannigfach hin und her gelenkten Gedanken an, wie das ja bei den meisten wissenschaftlichen Entdeckungen von Belang der Fall gewesen ist. Sodann der Nachweis für die Richtigkeit, Vollständigkeit und absolute Gültigkeit der auf diese Weise hergeleiteten Grundverhältnisse der sittlichen

Beurtheilung oder der sogenannten sittlichen Ideen. Hier mag denn die Kritik ihren freien Spielraum behalten und keineswegs durch irgend welche Vorliebe für irgend eine Ansicht beschränkt werden. Denn wie dürfte man sich erdreisten wollen, das als absolute Norm für das sittliche Verhalten aufzustellen, was vor einer sichtenden Kritik sich zu scheuen hätte? Die Kritik wird aber dadurch erst für weitere Erkenntnisse fruchtbar sein, dass ihr bestimmte Verhältnisse zu beurtheilen vorgelegt werden, auf deren Aufhellung und Erprobung nach unmittelbarer Evidenz es ankommt. Ein blosses Scheinspielen mit wissenschaftlicher Gründlichkeit wäre es aber, wenn man bereits gemachte wissenschaftliche Entdeckungen glaubte ignoriren zu müssen und sich selbst den Schein eines Erfinders des bereits Gefundenen geben wollte. Hier gilt es offene und ehrliche Anerkennung der von Andern überkommenen Vortheile. Zu diesen gehören nicht blos die Resultate, sondern auch und ganz besonders die deutlich dargelegten Motive des Denkens, welche zu denselben führten. Solche Resultate und solche Motive für uns bietet uns die Darstellung der sittlichen Grundverhältnisse durch Herbart dar, an welche wir uns halten werden, mit dem Bestreben, die Hochachtung, welche wir diesem ausgezeichneten Forscher schuldig sind, nicht etwa dadurch zu bethätigen, dass wir nur mit seinen, nicht mit eigenen Augen sehen wollen, oder seine persönliche Auctorität der Natur der Sache vorschieben, sondern vielmehr dadurch, dass wir nach seinem eigenen Geheiss den besondern wissenschaftlichen Bestimmungsgründen unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise zuwenden, und die uns dabei von ihm dargebotenen Aufschlüsse gewissenhaft und ohne Eigenwilligkeit benutzen.

§. 10.

Der einzuschlagende Weg der Untersuchung geht also vom Gegebenen und Bekannten zum Gesuchten und Unbekannten. Das Bekannte sind bestimmte Urtheile, welche eine absolute Werthschätzung ausdrücken sollen; das Gesuchte ist dasjenige, dessen reine und vollständige Auffassung eine solche Werthschätzung un-

vermeidlich herbeiführt. Die Brücke von dem Einen zum Andern bilden gewisse Beziehungen in dem Gegebenen und Bekannten, die auf etwas Weiteres, als auf das unmittelbar im Bewusstsein Vorhandene hindeuten. Auf sie muss geachtet werden, damit das suchende Denken an ihnen einen Leitfaden gewinnt. — Beziehungen können nun aber mögliche oder wirkliche, allgemeine oder besondere, zufällige oder wesentliche, gelegentliche oder nothwendige sein. Brauchbar für unsern Zweck sind nur diejenigen bezüglichen Gedanken, durch deren Hinzunahme die Verbindung des Geforderten mit dem Gegebenen oder unmittelbar Dargebotenen logisch vermittelt werden kann. Doch an der blossen Zulässigkeit oder logischen Möglichkeit ist uns noch nicht genug, wir verlangen eine Erkenntniss des wirklichen Sachverhaltes in gültigen und nicht blos logisch möglichen Gedankenverbindungen. Dazu sind noch weitere Bedingungen erforderlich. Es müssen sich nämlich die bezüglichen Ergänzungsgedanken als solche ausweisen, dass sie, mit Ausschliessung aller übrigen, die allein möglichen und zulässigen Gedanken für die gesuchte Vermittlung bilden. In unserm Falle werden es diejenigen Verhältnisse sein, auf welche die Urtheile des absoluten Wohlgefallens oder Missfallens hindeuten und bei deren deutlichem Vorstellen wir nicht anders können, als ihnen einen unbedingten Beifall oder einen unbedingten Missfall zu ertheilen. Diese Verhältnisse bilden dann die gesuchten Normalprincipien der sittlichen Beurtheilung zum Unterschiede von den Erkenntnissprincipien der Ethik, also von denjenigen Gedanken, mit welchen die ethischen Untersuchungen beginnen. Als Resultate der Untersuchung bestehen die ethischen Normalprincipien nicht in blos assertorischen, noch weniger in problematischen, sondern in apodiktischen Urtheilen, wodurch eine Erkenntniss erst den Charakter von nothwendigen Wahrheiten erhält.

§. 11.

Die wissenschaftliche Behandlung der Ethik läuft also auf eine Bearbeitung gewisser Arten von Begriffen zum weiteren Fort-

schritt der Erkenntniss aus Begriffen und in Begriffen hinaus. Da nun ein solches Verfahren weitere Erkenntnisse zu erzeugen, das eigenthümliche Geschäft der philosophischen Speculation ist, so ist deshalb die Ethik recht eigentlich eine philosophische Wissenschaft. Jeder Versuch, auf andere Weise, etwa durch unmittelbare Anschauung, höhere Ahnung, mystische Versenkung und wie dergleichen bezeichnet werden mag, zur Einsicht in die Principien oder absoluten Normen der sittlichen Beurtheilung zu gelangen, muss als ein willkürliches und illegitimes Verfahren bezeichnet werden. Auch straft sich ein solches Abweichenwollen von den unerlässlichen Bedingungen ethischer Forschung sehr bald durch die schlechten Resultate, welche dabei zu Stande kommen. Unerquickliche Meinungsstreitigkeiten sind die weitem Folgen und, anstatt durch Förderung der Erkenntniss beruhigend auf die Gemüther zu wirken, wird eine fortwährende Aufregung derselben durch halbe Wahrheiten und bedenkliche Irrthümer unterhalten, welche nur zu häufig mit einem Ueberdruß an ethischen Betrachtungen endet. Da nun einmal die Seele der einzelnen Wissenschaften nichts anders als das philosophische Denken ist, so kann ein überhand genommenes schlechtes Philosophiren nicht durch Verachtung der Philosophie überhaupt, sondern nur durch Einführen einer bessern respective gründlicheren Art des Philosophirens überwunden werden.

§. 12.

Es bleibt uns noch übrig, die Stellung der Ethik zu den übrigen philosophischen Wissenschaften etwas näher anzugeben. Nach Erledigung der Fragen über die allgemeinsten Kriterien der Wahrheit, womit die Logik zu thun hat, lassen sich sämtliche philosophische Untersuchungen auf zwei Hauptfragen zurückführen. Die eine ist auf das Sein oder Nichtsein und auf das, was wirklich geschieht, zum Unterschied vom scheinbaren Geschehen gerichtet. Die andere hat mit der Frage über Sein und Nichtsein nichts zu thun, sondern sucht die Bestimmungen über Werth und Unwerth zu ergründen und auf feste Normen

zu bringen. Mit der ersten Frage hat es die Metaphysik oder Realphilosophie, mit der zweiten die Idealphilosophie, im Besondern die Ethik und Aesthetik zu thun. Da nun das unbedingt Werthvolle nicht allein Gegenstand der Erkenntniss, sondern auch eine Norm für das Wollen und Handeln sein soll, so wird der darauf bezügliche Theil der Philosophie auch mit dem Namen der praktischen Philosophie bezeichnet. Ihr gegenüber bildet die Metaphysik mit Einschluss der Psychologie und der höhern Naturlehre die theoretische Philosophie.

§. 13.

Bei Aufstellung der ethischen Principien haben wir aber auf ein Doppeltes zu achten: 1) auf die Anfangsgedanken der ethischen Erkenntniss oder auf die erfahrungsmässig sich darbietenden ethischen Erkenntnissbegriffe: 2) auf diejenigen Begriffe, nach denen die Entscheidungen über gut und böse zu reguliren sind, und welche deshalb die Normalprincipien heissen. Die Anfangsgedanken oder Elementarbegriffe bilden die verschiedenen Arten thatsächlich sich kundgebender Werthschätzungen. Diese müssen vor allen Dingen geklärt und verdeutlicht werden, dass wir nicht Gefahr laufen, sie mit einander zu verwechseln. Die Bekanntschaft mit dem Inhalt solcher allgemeinen Begriffe ist jedoch für unsere Aufgabe bei Weitem noch nicht genügend. Denn wenn wir auch diejenigen Begriffe, welche den allgemeinen Charakter der ethischen Werthschätzung bezeichnen, richtig erfasst haben, so kommt es noch besonders darauf an, eine deutliche Einsicht in diejenigen Verhältnisse zu gewinnen, auf welche die verschiedenen Arten des Löblichen oder Tadelnswerthen hinweisen und aus deren reinen und vollständigen Auffassung mit ursprünglicher Evidenz die betreffende Beurtheilung sich ergiebt. Es kommt daher darauf an, weiter zu untersuchen, worauf eigentlich jene Begriffe sich beziehen. Dass dies Willensverhältnisse sind, wird sich bald ergeben. Aber damit ist nur erst die Richtung der besondern Untersuchung vorgezeichnet.

Das Ziel derselben ist, diejenigen Arten von Willensverhältnissen zu erkennen, welche die objectiven Gründe des bei verschiedenen Veranlassungen sich ergebenden Beifalls oder Missfallens bilden. Die Lehre von den sittlichen Ideen ist die Darstellung jener Grundverhältnisse und der sich daraus ergebenden Beurtheilung.

Die Darstellung der ethischen Principien haben wir aber auch als Doppeltes zu achten: 1) auf die Anfangsgedanken der ethischen Erkenntnis, 2) auf diejenigen Begriffe, nach denen die Entscheidungen über Gut und Böse zu fällen sind, und welche deshalb die Normalsprincipien bilden. Die Anfangsgedanken oder Erkenntnisbegriffe bilden die verschiedenen Arten ethischer, sich knüpfender Wertheurtheilungen. Diese müssen vor allen Dingen geklärt und verstanden werden, dass wir nicht Gefahr laufen, sie mit einander zu verwechseln. Die Bekanntschaft mit dem Inhalt solcher ethischen Begriffe ist jedoch für unsere Aufgabe bei Weitem noch nicht genügend. Denn wenn wir auch diejenigen Begriffe, welche den allgemeinen Charakter der ethischen Wertheurtheilung bestimmen, richtig erfasst haben, so kommt es noch besonders darauf an, eine deutliche Einsicht in diejenigen Verhältnisse zu gewinnen, auf welche die verschiedenen Arten des Tadelns oder Lobensweisen hinweisen und aus denen reinen und vollständigen Aufschluss mit ursprünglicher Klarheit die bestmögliche Beurtheilung sich ergibt. Es kommt daher darauf an, weiter zu untersuchen, worin eigentlich jene Begriffe sich befinden. Dass dies 77 ff. hervorgehoben sind, wird sich bald ergeben. Aber damit ist nur erst die Richtung der besonderen Untersuchung vorgzeichnet.

Erster Abschnitt.

Grundlegung.

Die Willensfreiheit ist eine Art von Willensfreiheit, die sich aus der Freiheit des Willens ergibt. Sie ist die Freiheit, die der Willende hat, seinen Willen nach Belieben zu steuern. Sie ist die Freiheit, die der Willende hat, seinen Willen nach Belieben zu steuern. Sie ist die Freiheit, die der Willende hat, seinen Willen nach Belieben zu steuern.

Erster Abschnitt.

Grundlegung.

Erstes Capitel.

Unterscheidung der hauptsächlichsten Classen der Werthschätzung.

Die ethischen Erkenntnissbegriffe.

§. 14.

Die Aufgabe der allgemeinen praktischen Philosophie ist die Aufstellung dessen, was absolut gefällt und absolut missfällt, in den einfachsten Ausdrücken. Damit aber hierbei die Gedanken nicht planlos hin und her fahren oder einem unfruchtbaren Grübeln der Zugang eröffnet wird, haben wir nicht allein das Ziel des Strebens fest ins Auge zu fassen, sondern auch auf die Spuren zu achten, welche zu diesem Ziele führen. Dass dieselben in der vorläufigen Vorstellung des Gesuchten nicht enthalten sein können, liegt auf der Hand. Es muss vielmehr eine Vergleichung des beziehungsweise Gegebenen mit dem Gesuchten angestellt werden, um jene Spuren zu gewinnen. Was ist nun aber das für unseren Zweck bereits Gegebene und Bekannte und welche Weisungen bietet es dar, mit Anschluss an dasselbe jenes noch Unbekannte und Gesuchte zu finden? Das ist die nächste Frage.

§. 15.

Bekannt ist, dass es eine Menge Arten des Vorziehens und Verwerfens, des Beifalls oder Missfallens giebt, zu deren Bezeich-

nung die Sprache einen grossen Reichthum von Ausdrücken, als Prädicate für irgend welche Subjecte, darbietet. Diese Urtheile sind bisweilen schwankend und unklar, bisweilen aber auch sehr bestimmt und klar. Einige sind mit gewissen Gefühlen verbunden und gleichsam der Ausdruck derselben, andere wieder nicht. Manche bezeichnen keinen absoluten Gegensatz des Werthvollen und Verwerflichen, sondern nur gewisse Gradunterschiede, andere dagegen stehen in absolutem Gegensatze zu einander. Manche schreiben Etwas einen Werth oder einen Unwerth bei mit Beziehung auf ein Anderes; manche wieder nicht, sondern wollen einen Werth ausdrücken, der dem Beurtheilten an und für sich zukommt. Bei einigen findet der besondere Umstand statt, dass sich eine Stimme des innern Vorwurfs erhebt, wenn ihnen zuwider gehandelt wird, bei andern wieder nicht. Einige bestimmen den persönlichen Werth eines Menschen, andere üben keinen Einfluss auf diese Werthbestimmung aus. Ueber einige lässt sich leicht hinweg gehen, andere dagegen bleiben gleichsam tief in unserem Gemüthe haften. — Beispiele hierzu lassen sich leicht auffinden. Damit aber ist uns noch nicht genug gethan. Wir verlangen vielmehr zuvörderst eine vollständige Uebersicht über die verschiedenen Arten von Werthschätzung; sodann eine klare Einsicht in das, was denn eigentlich dabei werthgeschätzt oder verworfen wird. Hier erhebt sich die Frage, ob es in der That gewisse an sich werthvolle Objecte giebt, oder ob nicht vielmehr die Beurtheilenden selbst es sind, die den so oder anders bezeichneten Gegenständen einen Werth beilegen, der ihnen ursprünglich und eigentlich nicht zukommt. Unbekannt ist ferner noch dabei, welche Bewandniss es wohl mit der Auctorität des Gewissens haben und wie es zugehen mag, dass es auch ein irrendes Gewissen giebt. Gesetzt aber auch, man habe sich davon überzeugt, dass es Objecte einer absoluten Werthschätzung giebt, so ist die weitere Frage wieder die, welches denn die eigentlichen Subjecte für solche unvermeidlichen Prädicate sind und wie man denselben wissenschaftlich, d. h. durch begriffliche Auffassung beizukommen hat.

§. 16.

Wozu aber solche Weitläufigkeiten, hören wir von gewisser Seite sagen. Man hebe unmittelbar mit dem Gewissen an, welches die unmittelbarste sittliche Ueberzeugung des Menschen ausdrückt und begegne den Erscheinungen eines schwankenden oder irrenden Gewissens dadurch, dass man den wahren Beziehungspunkt des Gewissens sich verdeutlicht. Dieser aber ist kein anderer, als Gott selbst. Das Gewissen ist das unmittelbarste Bewusstsein des Menschen von Gott oder von seinem Verhältnisse zu Gott, dem Urgrunde alles Seins und Sollens und bildet den tiefsten Ausdruck des menschlichen Selbstbewusstseins. Der Mensch vertiefe sich also nur recht eigentlich in sich selbst, suche ahnend das Urbild seiner Selbsterinnerung zu erfassen, und das, was sein soll, wird ihm dann in seiner Wahrheit als die Manifestationen des Urseins oder des Urwillens oder auch des ewig sich selbst gebärenden Urgrundes oder des absoluten Werdens, des Allgemeinen und wie sonst noch die Reden gehen mögen, entgentreten. Sollen wir auf das Unwissenschaftliche derartiger Phantasien erst noch besonders aufmerksam machen? Wer sich von ihnen imponiren lässt, erregt wenig Hoffnung, streng wissenschaftlichen Ueberlegungen zugänglich zu sein. Nicht viel besser ist die Meinung Anderer, welche zwar weniger zu jenen mystischen Selbstvertiefungen, mehr aber zum blossen Wortemachen aufgelegt sind. Da das Gewissen eine Seite des religiösen Bewusstseins ist, dieses aber auf einem angeborenen Gottesbewusstsein (*sensus numinis*) beruhet, so ist vor allen Dingen der Begriff Gottes zu verdeutlichen, um daraus das für das Gewissen absolut Gewisse abzuleiten. Zu diesem Behuf befriedigt man sich aber nicht damit, den heiligen Willen Gottes zu verdeutlichen, sondern gefällt sich darin die Persönlichkeit Gottes zu construiren, macht dessen Willen als solchen zum Gesetz und leitet aus der Macht das Recht und aus dem Streben nach Selbstbefriedigung die Güte ab.

Wird auf diese und ähnliche Weise die Lehre vom Gewissen in die Paroxismen einer am Spinozismus kranken theologischen

Scholastik hineingezogen und mit groben psychologischen Irrthümern verbrämt, so kann daraus für die Grundlegung der wissenschaftlichen Ethik mindestens kein Vorthail erspriessen. Das moralische Gewissen wird aber dabei schliesslich doch nur als eine von anderen unmittelbaren Gewissheiten abhängige Ueberzeugung bestimmt, womit man wieder zugiebt, worauf wir ausgehen, nämlich: diejenigen unmittelbaren Ueberzeugungen, welche die normativen Beziehungspunkte für die Gewissensstimme bilden, nachzuweisen und zu verdeutlichen. Wer dagegen in seiner Deduction des sittlichen Urtheils bei der Stimme des Gewissens, als der der letzten Instanz, meint stehen bleiben zu müssen, hüte sich, die Moral dubiös und platt zu machen. Dubiös, indem er dem Gewissen ein ursprüngliches Wissen zuschreibt, was es nicht besitzt; platt, indem er die verschiedenen Arten des Wohlgefallens und des Missfallens und die dabei stattfindenden eigenthümlichen Gefühle unbeachtet lässt und nur bei einer sehr einförmigen, wenn auch bisweilen stark auftretenden Gefühlsweise stehen bleibt.

§. 17.

Ein anderer und zwar älterer Versuch, den normativen Inhalt der Sittenlehre zu gewinnen, ist der, dieselbe ursprünglich als Güter- oder Tugend- oder Pflichten- oder gar als Rechtslehre aufzufassen. Eine nähere Erwägung jedoch lehrt bald das Unzulässige dieser Versuche und hat sie bereits hinlänglich als nicht zum Ziele führend bezeichnet. Güter nämlich, Tugenden und Pflichten sind keine ethischen Grundbegriffe, d. h. keine solche letzten Begriffe, welche das eigentliche Wesen des Ethischen ausdrücken und auf welche es beliebig reducirt werden könnte; es sind vielmehr abgeleitete Begriffe. Will man aber dieselben als ethische Erkenntnissbegriffe benutzen, so können sie nur dazu dienen, auf das Bedürfniss hinzuweisen, in der wissenschaftlichen Erkenntniss über sie hinauszugehen, und auf die Beziehungspunkte zu achten, welche sie zu den eigentlichen ethischen Principien haben. Verdeutlichen wir uns das etwas näher.

§. 18.

Sollte die Sittenlehre ursprünglich Güterlehre sein, gleichviel ob mit theologischer Färbung oder ohne dieselbe, so wären vor allen Dingen gewisse absolut werthvolle Objecte zu bezeichnen, welche der Mensch zum Ziele seines Strebens zu machen hätte und mit Rücksicht auf welche sein Thun oder Unterlassen Lob oder Tadel auf sich ziehen würde. Dadurch würden aber bereits fertige Werthbestimmungen vorausgesetzt, ohne dass an eine Rechtfertigung derselben gedacht würde, und die Frage bliebe immer noch unerledigt, warum denn diese oder jene Objecte als absolut werthvoll anzusehen seien. Diese Frage darf nicht übersprungen, die absoluten Werthbestimmungen dürfen nicht erschlichen werden. Oder soll es ausreichen, etwas als gut zu bezeichnen, wenn man erkannt hat, dass es Gegenstand einer Begehrung ist, und seine Vortrefflichkeit danach weiter bestimmt, wie allgemein oder wie stark es begehrt wird? Bei ethischen Werthbestimmungen handelt es sich ursprünglich nicht darum, wie weit und wie heftig etwas begehrt wird, sondern es handelt sich um die Güte, d. h. den absoluten Werth der Begehrung selbst. Der Güterbegriff darf also offenbar nicht zum ethischen Grundbegriff gemacht werden. Wo dies geschieht, fällt die Ethik unvermeidlich einem groben oder feinen Eudämonismus anheim; die Reinheit der echt moralischen Gesinnung wird sogenannten höhern oder höchsten Rücksichten geopfert und es findet zuletzt gar keine unmittelbare Beurtheilung des Wollens selbst statt. Dasselbe wird dann nur als Mittel für gewisse Zwecke angesehen, über deren Werth von Neuem die Frage entsteht.

§. 19.

Nicht förderlicher für sittliche Einsicht ist die Auffassung der Sittenlehre als ursprüngliche Tugendlehre. Tugend hängt zusammen mit Taugen. Beim Taugen fragt man, wozu etwas taugt. Die Antwort darauf giebt aber weder der Begriff des Taugens, noch der der Tugend. Bei der Tugend findet eine anhaltende Richtung des Wollens auf irgend welches Thun oder

Unterlassen statt, aber die blosse einförmige Thätigkeit an sich wird schwerlich schon Jemand für etwas Tugendhaftes erklären. Es kommt vielmehr dabei darauf an, dass das Wollen anhaltend auf etwas Löbliches gerichtet ist. Was dies sei, muss unabhängig von dem dasselbe erstrebenden Willen festgestellt werden können, wenn von einer Objectivität des Guten die Rede sein soll. Tugend bezeichnet ferner ein persönliches Lob. Soll man nun, um das eigentliche Wesen des Guten zu erkennen, einzudringen suchen in das Wesen der Persönlichkeit und aus der Einheit der Person die ethischen Principien entwickeln? Dadurch würden zu den vorhandenen Schwierigkeiten noch eine Menge neue Schwierigkeiten psychologischer und metaphysischer Art hinzukommen, und die Aufgabe der Untersuchung würde nicht vereinfacht, sondern unnöthiger Weise verwickelt gemacht werden. Zu reden aber von einer ursprünglichen Verbindung der Willensbestrebungen zum Ganzen der Persönlichkeit, oder von der Entwicklung des besondern Willens aus dem Urwillen, geziemt sich nicht für eine wissenschaftliche Untersuchung über die Principien der Ethik. Dergleichen gehört in das Gebiet widersinniger Phrasen. Dass ein wirkliches Wollen und Handeln stets mit einer bestimmten Persönlichkeit verknüpft ist, giebt demselben noch keinen Werth. Persönlich ist auch das Laster. Wirft man endlich einen Blick auf die Tugendbegriffe, wie sie im wirklichen Leben vorkommen, so dürften deren Schwankungen, Uebertreibungen, Einseitigkeiten und widersprechende Bestimmungen schwerlich sehr dazu aufmuntern, sie als ethische Grundbegriffe zu benutzen. Nicht viel besser ist es mit den alten Cardinaltugenden, deren Definitionen und Eintheilungen vielmehr das Bedürfniss nach gewissen letzten und absoluten Normalbestimmungen über den Werth oder Unwerth eines Handelns erwecken, als dass sie wirkliche Befriedigung gewährten.

§. 20.

Nicht besser als mit einer ursprünglichen Tugendlehre steht es mit den Versuchen einer principiellen Auffassung der Sitten-

lehre als Pflichtenlehre. Pflicht bezeichnet ein Verhältniss zweier Willen, gleichviel ob dieselben in einer Person vorhanden sind oder ob mehrere dazu gehören. Der eine Wille ist ein fordernder, der andere soll demselben Folge leisten. Dem ersten wird eine Befugniss zu seiner Forderung beigelegt, an den andern ergeht die Weisung, dieser Forderung zu genügen, kraft der Befugniss des fordernden Willens. Worin aber die Befugniss zur Forderung und die Verpflichtung zur Leistung bestehe, darüber giebt der Pflichtbegriff keine nähere Auskunft. Denn darin, dass ein Wille vorhanden ist, welcher von einem andern etwas fordert, liegt weder eine Befugniss zur Forderung, noch eine Verpflichtung zur Leistung. Ebensowenig darin, dass etwa der fordernde Wille als ein sehr bestimmter, oder auch als ein allgemeiner, höherer oder höchster, oder als ein sehr mächtiger Wille sich darbietet. Logische Ordnungen der Begriffe geben noch kein Merkmal der Würde ab und die Stärke oder Bestimmtheit eines Befehls, die offenbare Uebermacht des Befehlenden ertheilt noch nicht die Befugniss, Gehorsam zu fordern. Ueberhaupt aber kann das Verpflichtende nicht in dem Begriffe des Willens oder in gewissen Bestimmungen, welche sich daraus ergeben, gesucht werden. Denn dasjenige, was einen Vorzug vor einem Andern begründen soll, besteht doch selbstverständlich nicht darin, worin beide gleich sind. Es weist also die Frage nach dem Grunde der Auctorität oder der Verpflichtung auf etwas vom Wollen Verschiedenes und somit Willenloses, also auf ein unwillkürlich Bestimmendes hin, welches den ethischen Grund des Pflichtverhältnisses für beide Willen ergiebt.

§. 21.

Was endlich die Rückführung des sittlich Guten auf den Rechtsbegriff betrifft, so giebt man entweder einer besondern Art des Sittlichen, welche durch die Rechtsidee repräsentirt wird, eine ungebührliche Ausdehnung und erschleicht dabei gelegentlich den anderweitigen ethischen Inhalt, oder man schwächt sogar den Rechtsbegriff zur Bedeutung des blos Erlaubten ab. Wer

wollte aber in allem Ernst den Begriff des Erlaubten, welcher nur durch den Begriff des nicht Verbotenen bestimmt wird, als befriedigende ethische Grundbestimmung ansehen? Verleiht schon die Beschränkung des Ethischen auf den Begriff des Pflichtmässigen, ohne dass die tiefern Beziehungsgedanken zu demselben ergänzend hinzutreten, dem sittlichen Verhalten den Charakter einer blossen Gesetzlichkeit, deren strenge Beobachtung zwar grossen Respect verdienen mag, immerhin aber noch wenig von der eigenthümlichen Schönheit der sittlichen Gesinnung haben kann, — so ist bei der Abflachung des Ethischen durch den Begriff des Erlaubten noch grössere Gefahr vorhanden, die sittliche Gesinnung in äussern Berechnungen der blossen Klugheit untergehen zu lassen.

§. 22.

Nachdem sich die Begründungsversuche der Ethik vermittelt einer ursprünglichen Auffassung derselben als Güter-, Tugend-, Pflichten- oder Rechtslehre als ungenügend erwiesen haben, bleibt nichts anderes übrig, als auf die oben angedeuteten Ansätze zurückzugehen und zunächst die verschiedenen Arten des Vorziehens und Verwerfens näher zu beleuchten. Die Unterschiede einer richtigen oder falschen, vollständigen oder unvollständigen Werthschätzung lassen wir natürlich bei Seite, sondern setzen voraus, dass die einzelnen Werthschätzungen, jede in ihrer Art, ebenso unwillkürlich als zutreffend ist. Auf diese Weise bieten sich zuvörderst zwei mögliche Hauptarten der Werthschätzung dar. Erstens eine rein subjective, welche abhängig ist von den innern Zuständen, Neigungen und Bestrebungen des beurtheilenden Subjects, und wobei es nur soweit und insofern auf die Beschaffenheit des vorgezogenen oder verworfenen Objects ankommt, als dasselbe irgend welchen Begehrungen oder Stimmungen zusagt oder nicht. Es kann daher ein und dasselbe Object, je nach den besondern Zuständen des auffassenden Subjects, sehr wohl entgegengesetzte Beurtheilung erfahren, heute vorgezogen, morgen verworfen, von den Einen begehrt, von den Andern verabscheut werden. Zweitens

eine *objective*, d. h. eine solche, welche nicht sowohl von der Gemüthslage des beurtheilenden Subjects, sondern vielmehr von der Beschaffenheit des beurtheilten Objects abhängig ist. In Betreff der Gemüthslage des beurtheilenden Subjects wird dabei nur soviel vorausgesetzt, dass die nöthige Empfänglichkeit für die Auffassung des sich darbietenden Objects der Beurtheilung vorhanden ist.

§. 23.

Bei der sogenannten *objectiven Werthschätzung* lassen sich wiederum zweierlei Arten unterscheiden, nämlich *unmittelbare*, die irgend welchem Gegenstande an und für sich zukommen, und *mittelbare*, welche von einem Gegenstande nur deshalb gelten, weil er mit einem andern Gegenstande, welchem ein selbständiger Werth ertheilt wird, in einer gewissen Verbindung steht. Diese letztere Art von Werthschätzung wäre sonach eine *blös relative*, die erstere Art dagegen eine solche, welche wenigstens das, was man unter *absoluter Werthschätzung* versteht, unter sich fasst. In Betreff der *relativen Werthschätzung* ist aber noch zu bemerken, dass dieser Art von Schätzung auch die oben erwähnten *subjectiven* von besonderen Gemüthslagen abhängigen Werthschätzungen gehören, weil nämlich dabei die Bestimmungen über den Werth oder Unwerth der Objecte von zufälligen und nicht in ihrer Beschaffenheit liegenden Umständen oder Voraussetzungen abhängig gemacht werden.

§. 24.

Gehen wir nun auf die *unmittelbaren und objectiven Werthschätzungen*, bei welchen irgend ein Object nicht um eines andern, also auch nicht um des Schätzenden willen, sondern seiner selbst wegen geschätzt wird, weiter ein, so bieten sich uns wiederum zwei besondere Fälle dar. Jede Werthschätzung nämlich bildet ein Urtheil, wobei das Werthgeschätzte das Subject dieses Urtheils und der Ausdruck der Schätzung, des Lobes oder Tadels, das Prädicat

dazu ist. Achtet man nun auf das Verhältniss dieses Prädicats zu seinem Subject, so findet sich oft das Prädicat der Schätzung mit der Vorstellung des geschätzten Subjects so innig verschmolzen, dass dasjenige, was an dem letztern gefällt oder missfällt, sich nicht begrifflich verdeutlichen lässt. Dies ist der Fall beim bloß Angenehmen und Unangenehmen. Das durch irgend welche Gegenstände erzeugte Gefühl, welches in verschiedenen Prädicaten, wie sie der Sprachschatz gerade darbietet, seinen Ausdruck zu geben sucht, ist mit dem Gefühlten selbst so eng verbunden, dass man niemals genau angeben kann, was denn eigentlich das sei, welches ein bestimmtes Wohlgefühl oder Missbehagen erzeugt. Man denke z. B. an den Geruch einer Blume oder an irgend welchen körperlichen Schmerz und versuche es begrifflich genau zu bestimmen, was von dem dabei zum Vorstellen Gelangenden das eigentliche Subject für das ausgesprochene Prädicat, oder das Gefühlte für das Gefühl selbst sei, und man wird nicht im Stande sein, es zu sagen. Oder glaubt man durch etwaige chemische und physiologische Erklärungsversuche der Sache beikommen zu können? Man lasse sich durch dergleichen Hoffnungen nicht täuschen. Sie geben zwar über einen gewissen Causalnexus interessante Aufschlüsse, führen aber gerade deshalb sehr häufig die Gedanken von dem eigentlichen Fragpunkte ab. — Der zweite noch übrigbleibende Fall ist der, dass bei einem Gegenstande unbedingter Werthschätzung die Subjectsvorstellung von dem Prädicate, welches ein bestimmtes Wohlgefallen oder Missfallen ankündigt, sich begrifflich absondern und nach ihrem Inhalt wissenschaftlich verdeutlichen lässt. Dies wären die absoluten Werthschätzungen in reinsten und vollkommenster Weise, deren verschiedene Arten dann nach der besondern Beschaffenheit der beurtheilten Objecte näher zu bestimmen sind.

§. 25.

Nach dieser kurzen Uebersicht der verschiedenen Classen des Vorziehens und Verwerfens, haben wir nun nachzuweisen, weshalb

die Ansprüche, welche die sittliche Beurtheilung macht, weder durch die Begriffe des Nützlichen oder Schädlichen, noch durch die Begriffe des Lust- und Unlusterregenden, sofern es durch eine vorausgehende Begehrung bestimmt wird, noch aber auch durch die Begriffe des Angenehmen und Unangenehmen ihren eigentlichen Ausdruck finden. Soll nämlich das Sittliche Gegenstand einer absoluten Werthschätzung sein, so sind alle diejenigen Begriffe von ihm fern zu halten, welche eine bloß relative Werthschätzung ausdrücken. Soll ferner das Sittliche Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntniss sein, so ist der Begriff des Angenehmen für dasselbe nicht ausreichend, weil eine wissenschaftliche Verdeutlichung des bloß als angenehm oder als unangenehm Befundenen sich nicht bewerkstelligen lässt.

§. 26.

Beginnen wir mit dem Begriff des Nützlichen, so ergiebt es sich bald, dass die dadurch ausgedrückte Werthschätzung eine bloß mittelbare und relative ist. Das Nützliche bezeichnet keinen selbständigen Werth von irgend etwas, sondern nur ein Verhältniss desselben zu etwas Anderem, mit Rücksicht auf welches es werthvoll oder, kurz zu sagen, gut ist. Möge sonst auch das als nützlich Aufgefasste einen selbständigen und eigenen Werth haben, so wird doch davon bei allen Werthbestimmungen nach Nutzen oder Schaden abgesehen. Es wird nur das Verhältniss zu einem Andern für werthvoll Gehaltenen dabei ins Auge gefasst. Der Werth von etwas Nützlichem wird nur bestimmt durch den Werth dessen, wofür es gut ist und nach dem nähern oder weitem, wesentlichen oder zufälligen Zusammenhang, in welchem es mit demselben steht. Es giebt daher verschiedene Grade der Nützlichkeit. Doch selbst bei dem höchsten Grade oder weitesten Umfange desselben bleibt die Werthschätzung stets eine nur relative; ein absoluter Werth wird durch Superlative niemals erreicht. Endlich bildet den Gegensatz dessen, was lediglich um des Nutzens willen als gut bezeichnet wird, nicht der Begriff des Bösen, sondern der des Schädlichen.

§. 27.

Sollte nun das sittlich Gute seiner wahren Bedeutung nach nur durch den Begriff des Nützlichen aufgefasst werden, so ginge es seines selbständigen Werthes dabei verlustig. Sein ganzer Werth bestände dann blos darin, dass es für einen ausser ihm liegenden Zweck gut sei. Wird derselbe aufgegeben, so auch der Werth desjenigen, was für diesen Zweck nur als Mittel dienen sollte; wird er verändert, so auch die Bestimmung dessen, was für ihn gut ist. Gesetzt aber auch, es liesse sich, ohne den Fehler einer *petitio principii* oder eines *Hysteron Proteron* zu begehen, ein absoluter Zweck aufstellen, durch Beziehung auf welchen das sittlich Gute erst seinen bleibenden Werth bekomme, so würde dadurch der selbständige Werth jedes Andern geleugnet und wider Willen einer gewissen Platitude und schlechten Verständigkeit Vorschub geleistet, wie glänzende Titel auch einer solchen Nützlichkeits- oder Zwecklehre gegeben werden mögen. Will man diesem Uebelstande aber dadurch begegnen, dass man das Sittliche als absoluten Selbstzweck fasst, so bedeutet dies vernünftiger Weise nichts Anderes, als dass das sittlich Gute nicht durch die Beziehung auf einen äussern Zweck bestimmt werden dürfe, sondern nur wegen seines eigenthümlichen und selbständigen Werthes Ziel des Strebens sein müsse. Wodurch dieser Werth aber charakterisirt sei, diese Frage wird durch den Titel des Selbstzwecks nicht beantwortet, sondern nur verschoben. Dasselbe gilt auch von dem Schönen, und der consequente Versuch, dasselbe durch Nützlichkeits- oder Zweckmässigkeitsbegriffe aufzufassen, fällt einer unvermeidlichen Ironie anheim, ja ist in einzelnen Fällen wirklich empörend.

§. 28.

Ebensowenig als die eigentliche Bedeutung des sittlich Guten auf Begriffe des Nützlichen oder Schädlichen zurückzuführen ist, dürfen die Begriffe des Lust- oder Unlusterregenden als ethische Grundbegriffe angesehen werden. Das Lusterregende kann wegen

des dabei eintretenden Wohlgefühls unter den Begriff des Angenehmen mit befasst werden, wird aber dann zum Unterschiede von derjenigen Classe des Angenehmen, dessen Wohlgefühl auf der eigenthümlichen Beschaffenheit des Objects der Empfindung beruht, als das Angenehme im weitern Sinne bezeichnet. Bei dieser Art des Angenehmen kommt es nämlich nicht auf die Qualität des Objects an, vielmehr kann ein und dasselbe Object, je nach den vorhandenen Zuständen des Subjects, sowohl Lust als auch Unlust erregen. Das Angenehme der Lust ist lediglich abhängig von der besondern Gemüthslage des empfindenden Subjects. Es erregt irgend etwas nur dann und insofern ein Lustgefühl, als eine Begehrung, zu deren Befriedigung es dient, ihm vorausgeht, und es erregt etwas nur dann Unlust oder Leid, wenn es der Befriedigung einer im Subject vorhandenen Begehrung, deren dasselbe keineswegs zuvor bewusst zu sein braucht, zuwider ist. Ob der lust- oder unlustbringende Gegenstand ein sinnlich wahrnehmbares Object, oder auch nur ein blosses Gedankending ist, darauf kommt es nicht an. Man denke z. B. nur an den Eindruck, welchen gewisse fördernde oder hemmende Vorstellungen bei dem Bestreben, sich auf etwas zu besinnen, erregen. Ebenso wenig ist es nothwendig, dass das lust- oder unlusterzeugende Object an und für sich ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl erzeuge, sondern es kommt blos darauf an, ob es zur Befriedigung einer Begehrung dient oder nicht. Deshalb kann es sehr wohl geschehen, dass etwas sonst Angenehmes Unlust erzeugt und ein Unangenehmes Lust. Es kann recht wohl sein, dass Jemand mit wahrem Lustgefühl eine bittere Arznei nimmt, oder gar einer schmerzhaften Operation sich unterwirft, und hinwiederum kann etwas sonst Angenehmes einen grossen Widerwillen erregen. Dies geht in einzelnen Fällen, z. B. bei anhaltender Furcht vor den Nachtheilen gewisser Gewürze soweit, dass die Empfindungen durch die Geschmacks- und Geruchsnerven eine Umstimmung in dieser Beziehung erfahren. Also wenn irgendwo, so kommt es bei dem Lust- und Unlusterregenden nicht auf die eigenthümliche Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern wesentlich nur auf die Stimmung oder

Gemüthslage des in Lust oder Unlust versetzten Subjects an. Da diese nicht allein bei verschiedenen Personen eine verschiedene ist, sondern auch in einer und derselben Person, je nach den Umständen, mannichfach abwechselt, so kann das, was gestern Gegenstand einer Lust war, heute Gegenstand einer Unlust sein. Ja noch mehr, ein und derselbe Gegenstand, welcher so eben noch lusterregend war, kann nach der Befriedigung der auf ihn gerichteten Begierde entschiedenen Abscheu erregen. Es hängt dies zusammen mit der besondern Beschaffenheit der Begierde und deren Veranlassung. Soll aber das Eintreten von Lust oder Unlustgefühl bei ethischen und ästhetischen Werthbestimmungen maassgebend sein, so kann dies nur unter sehr beschränkten Umständen geschehen. Es müssen dann nämlich solche Verhältnisse vorliegen, bei deren vollständiger Vorstellung, abgesehen von dem, was sonst noch im Gemüth des Beurtheilenden vorhanden gewesen sein möge, derartige Gefühle erzeugt werden; bei wiederholter Vergegenwärtigung der betreffenden Objecte müssen sie sich stets gleich bleiben und somit einen constanten Charakter gewinnen. Das Nähere hierüber später.

§. 29.

Wollte man nun den Werth des Sittlichen von irgend welchen vorausgegangenen Begehrungen abhängig machen, so würde, bei der Verschiedenheit, Wandelbarkeit und ursprünglichen Unbestimmtheit derselben, die Beurtheilung aller objectiven Sicherheit verlustig gehen. Das Sittliche aber soll nicht für den Einen gut, für den Andern weniger gut sein, sondern allgemein und für Jedermann als absolut werthvoll gelten, abgesehen davon, welche Neigungen und Abneigungen, Wünsche, Begehrungen und Willensbestrebungen in den einzelnen Personen stattfinden mögen. Denn eben der Werth unserer Neigungen, Begehrungen und Willensbestrebungen soll durch die Rücksicht auf die sittlichen Normen bestimmt werden, nicht umgekehrt sollen unsere Neigungen und Launen oder Willensbestrebungen bestimmend auf den Werth des Sittlichen wirken. Es ist daher geradezu als eine Umkehrung der Moral

zu bezeichnen, wenn man den Willen oder irgend welches höhere Begehrungsvermögen, das noch dazu auf einer blossen Erdichtung beruht, als Princip der Ethik aufstellen wollte. Das sittlich Gute also ist nicht aus dem Begriff des Willens abzuleiten, sondern in gewissen Verhältnissen zu suchen, welche eine nicht von irgend welchem Wollen abhängige, d. h. eine unwillkürliche Werthschätzung erzeugen.

§. 30.

Vom Lusterregenden, als dem eine Begehrung Befriedigenden, unterscheidet sich das eigentlich Angenehme dadurch, dass nicht erst eine vorausgehende Begehrung erforderlich ist, um etwas als wohlthuend zu empfinden. Seine Wirkung ist vielmehr eine unmittelbare und beruht auf der Beschaffenheit der Empfindungsobjecte, z. B. eines Tons, einer Farbe, einer Fläche, Bewegung, Temperatur, eines Geruchs- oder Geschmacksgegenstandes u. s. w. Die allgemeine Voraussetzung dabei ist zwar die, dass Jemand die nöthige Auffassungsfähigkeit mitbringe und dass seine Nerven nicht etwa abgestumpft oder überreizt sind, — niemals ist aber die Meinung dabei die, dass die angenehmen oder auch unangenehmen Empfindungen von der Gemüthslage des empfindenden Subjects herrührten. Doch wie günstig organisirt oder wie wohl geübt einzelne Menschen auch sein mögen, die feinsten Nüancen des Angenehmen der einen oder der andern Art zu unterscheiden; so ist es auch ihnen unmöglich mit wissenschaftlicher Genauigkeit anzugeben, was denn an den Objecten, die als angenehm oder als unangenehm bezeichnet werden, eigentlich dasjenige ist, was als solches empfunden wird. Um dies zu leisten, müsste sich an dem Gegenstande ein blos Vorzustellendes, das selbst weder angenehm noch unangenehm wäre, heraussondern lassen von der durch dasselbe bewirkten Gefühlserregung. Daran scheitern aber alle Versuche. Die Vorstellung und ihr Angenehmes oder Widriges sind so eng mit einander verbunden, dass dabei Gefühl und Gefühltes sich einander begrifflich nicht gegenüber stellen lassen, sondern, ihrem psychologischen Gesamteffect nach, ein untrennbares Eins

bilden. Die Beurtheilung bleibt dabei in ähnlicher Weise im Unklaren, wie bei einer mangelhaften Auffassung des Guten oder Schönen und dessen Gegentheils, wo der Beurtheilende nicht recht weiss, was denn das eigentlich sein mag, was sein Wohlgefallen und Missfallen erregt hat. Diese Unklarheit und der damit sich oft verbindende Meinungsstreit über das absolut Werthvolle soll aber gerade durch eine wissenschaftliche Aufzeigung dessen, was denn das absolut Gefallende eigentlich ist, beseitigt werden. Dies gerade ist die Aufgabe der Ethik.

§. 31.

Fassen wir nun das Bisherige kurz zusammen, so soll die Werthbestimmung, welche durch die unter den Begriff des sittlich Guten fallenden besondern Prädicate ausgedrückt wird, nicht darin bestehen, dass ein so Bezeichnetes zu etwas gut ist, auch nicht darin, dass es irgend welche Lustgefühle erregt, endlich auch noch nicht darin, dass ein Gegenstand unmittelbar ein Wohlgefühl erzeugt, sondern der Grund jener Werthbestimmung soll in einer Beschaffenheit gewisser Objecte gesucht werden, deren reine und vollständige Auffassung durch das vorstellende Vernunftwesen unwillkürlich das Urtheil eines unveränderlichen Beifalls erzeugt. Dieser Beifall ist es, welchen man unter dem Ausdrücke einer absoluten Werthschätzung zu verstehen hat. Ob derselbe allemal ein unmittelbarer und directer ist, oder auch ein mittelbarer und indirecter, welcher erst durch das Missfallen an den entgegengesetzten Verhältnissen geweckt wird, dies kann erst beim Eingehen in die einzelnen Verhältnisse entschieden werden. Die Urtheile, in welchen sich jener Beifall ausspricht, werden in Ermangelung eines anderen Ausdrucks ästhetische Urtheile oder Geschmacksurtheile genannt. Von blos logischen Urtheilen unterscheiden sie sich dadurch, dass es sich bei ihnen nicht blos um Einstimmigkeit und Widerstreit der Begriffe, oder um blosse Beistimmung oder Nichtbeistimmung, um wahr und nicht wahr, sondern um eine Werthschätzung, um ein Gefallen oder Missfallen handelt. Auch hat man sich zu hüten, die so ge-

nannten moralischen Urtheile oder Beurtheilungen mit jenen ursprünglichen Geschmacksurtheilen zu verwechseln. Erstere sind der wissenschaftlichen Ordnung nach nur secundäre Bestimmungen, zu deren eigentlicher Begründung auf die letztern zurückgegangen werden muss.

§. 32.

Das, wohin uns unsere Untersuchung jetzt getrieben hat, ist ein doppeltes. Erstens die letzten Gründe der sittlichen Werthschätzung in das Gebiet der ästhetischen Werthschätzung zu verlegen, und die Elemente des Guten in eine Reihe zu stellen mit den verschiedenen Arten des Schönen. Zweitens die Urtheile über die einzelnen Arten des Guten oder Bösen als Ausdrücke bestimmter Gefühle anzusehen, welche durch die ethischen Objecte erzeugt werden. Wie sehr nun auch diese Auffassung in den natürlichen Regungen des sittlichen Beifalls oder Missfallens ihre Bestätigung findet und wie deutlich auch tiefer eingehende culturhistorische Betrachtungen über die einzelnen sittlichen Werthschätzungen auf derartige Zusammenhänge führen, so hat man doch gegen jene Verbindung des sittlich Guten mit dem Schönen und mit der Auffassung desselben als Ausdruck des Gefühls ernste Verwahrung einlegen zu müssen geglaubt, in hanger Voraussetzung, als ob dadurch die Heiligkeit des Sittlichen abgeschwächt und die Sicherheit der wissenschaftlichen Erkenntniss schwankenden Gefühlserregungen Preis gegeben würde. Diese Verwahrungen aber beruhen auf blossen Missverständnissen, und diejenigen, welche sie einlegten, haben sich bis dahin sehr ohnmächtig gezeigt, die wahren Principien des Guten sowohl, als auch des Schönen nachzuweisen. Es kommt nicht auf die Stärke der Sprache an, in welcher das Gute empfohlen oder befohlen und das Böse verboten wird, nicht darauf, wer diejenigen sind, welche sie führen, sondern darauf kommt es an, die absolute Vortrefflichkeit dessen nachzuweisen, was durch eine so starke Sprache in Staat und Kirche empfohlen wird.

§. 33.

Achten wir jetzt genauer auf die Bedingungen der ästhetischen Werthschätzung, so sind es theils solche, welche lediglich auf Seiten des beurtheilenden Subjectes oder Vernunftwesens liegen, theils solche, welche lediglich auf die Seite der beurtheilten oder zu beurtheilenden Objecte fallen. Die subjectiven Bedingungen, welche stattfinden müssen, damit die ästhetischen Urtheile mit der ihnen eigenthümlichen Evidenz in der Seele des vorstellenden Subjects zu Stande kommen, können zusammengefasst werden durch die Forderung, dass im Bewusstsein des Beurtheilenden die Objecte der Beurtheilung rein und vollständig vorschweben müssen. Die Aufmerksamkeit auf das beurtheilende Subject darf also nicht gestört sein durch etwas daneben Befindliches oder durch Beschäftigung mit fremdartigen Gedanken und Interessen. Weder Zerstreuung noch Schwerfälligkeit sind einem reinen ästhetischen Urtheile günstig. Es gehört immer eine gewisse Erhebung aus dem gemeinen Gedankenkreise dazu. Besonders nachtheilig dabei sind theils oberflächliche Reflexionen einer halben Bildung, theils auch gewisse Schul-Theorien, welche wie falsche Gläser wirken. Nicht minder nachtheilig ist die Neigung zu sogenannten geistreichen Vergleichen, welche, durch Herbeiziehen gewisser Aehnlichkeiten mit etwas fern Liegendem, den Ernst in blosses Spiel verwandeln und viel Aehnlichkeit mit Irrlichtern haben. Das beurtheilende Subject darf ferner nicht aufgereggt sein durch heftige Begehrungen, Affecte und Leidenschaften oder niedergedrückt durch trübe Stimmungen. In solchen Fällen ist das Gemüth zu wenig für das, worauf es gerade ankommt, zugänglich. Regt aber eine edle Handlung oder ein Werk der schönen Natur und Kunst irgend welche Affecte auf, was übrigens keineswegs unbedingt nöthig ist, ja in einigen Kunstdarstellungen absichtlich vermieden wird, so hat sich das Gemüth erst zu beruhigen, um diejenige stille Sammlung zu gewinnen, welche nöthig ist, um die ästhetischen Urtheile zu einer reinen und vollen Wirksamkeit gelangen zu lassen.

§. 34.

Gesetzt nun, alle diese Bedingungen seien irgend welchem ästhetischen Gegenstande gegenüber erfüllt, alle Störung sei entfernt, so wird doch zur wissenschaftlichen Verdeutlichung des Beurtheilten noch Manches übrig bleiben. Das Urtheil des absoluten Beifalls oder Missfallens wird zwar mit unmittelbarer Evidenz hervortreten und seiner selbst so gewiss sein, dass es jeden weitem Beweis als unnöthig, ja als Abschwächung der bereits erlangten Gewissheit zurückweist; worauf aber streng genommen das Urtheil sich bezieht, was das unwillkürlich Bestimmende dabei ist, das bleibt meistens im Unklaren. Das Schöne und Gute oder dessen Gegentheil wird an irgend welchen Gegenständen oder Handlungen zwar gefühlt, aber noch nicht in genügend deutlichen Begriffen aufgefasst. Eine Menge Nebenvorstellungen, welche sich gewöhnlich noch mit hinzudrängen, erschweren eine reine Auffassung des Vorliegenden und erfordern viel unterscheidende Aufmerksamkeit, um das eigentlich und unmittelbar Gefallende oder Missfallende von dem, was sich nebenher darbieten mag, gehörig abzusondern. Diese Aufmerksamkeit wird vorzüglich dadurch vereitelt, wenn man, wie vorhin bemerkt, über das Schöne und Gute und deren Gegentheil falsche Deutungen und Reductionen sich angeeignet hat. Alsdann geschieht es nämlich, dass statt einer genauen Beobachtung des in Frage stehenden Falles und einer adäquaten Auffassung desselben, angewöhnte oder angelernte Vorstellungen im Bewusstsein ablaufen und sich als Antwort darbieten. Man glaubt dabei, das Wesentliche erfasst zu haben und hat dabei doch nur wie mit zugemachten Augen gesehen; beschäftigt sich mit eigenen Gedanken, nur nicht mit denen, welche eigentlich zur Sache gehören; hat den Schein einer wissenschaftlichen Erkenntniss und befindet sich doch nur in einer sogenannten gelehrten Ignoranz. Diesem zu begegnen, dazu kann schon die oben angestellte begriffliche Absonderung des Nützlichen, Begierde-erfüllenden, Reizenden und Angenehmen vom eigentlich Schönen und Guten dienen. Es ist aber damit noch nicht genug geschehen,

vielmehr sind jetzt noch die objectiven Bedingungen der ästhetischen Werthschätzung näher zu erörtern.

§. 35.

Die Grundvoraussetzung aller ästhetischen Werthschätzung ist die, dass wir Beurtheilende nicht erst das, was wir für schön oder gut erklären, dazu machen, sondern dass wir es so befinden, wie das Urtheil es ausdrückt. Der reelle Grund des geschöpften Urtheils muss also in der eigenthümlichen Beschaffenheit der beurtheilten Objecte liegen und darin gesucht werden. Die natürliche Erwartung ist daher, dass aus einer genauen Untersuchung der betreffenden Gegenstände sich auch das ergeben werde, was die eigentlichen Subjecte für die Prädicate gut und schön und deren verwandte Ausdrücke bildet. Nun aber ist es bekannt, dass keine physikalische, chemische, anatomische, physiologische oder psychologische Betrachtung irgend welcher für schön und gut erklärten Objecte, sei sie auch noch so sorgfältig auf Erkenntniss des Einzelnen und seiner Verbindungen bedacht, ästhetische Werthbestimmungen ergiebt. Im Gegentheil führt sie oft weit davon ab. Man erinnere sich dabei an den Unterschied einer akustischen Betrachtung von Tönen und einer ästhetischen; an das Abweichende einer physikalischen, chemischen oder mathematischen Untersuchung über Gestaltungen von einer künstlerischen Auffassung derselben; man erwäge, wie eine psychologische Erklärung irgend welcher Handlungsweisen von der moralischen Beurtheilung derselben oft weit entfernt, ja sogar sie vergessen lässt. — Ist eine solche Untersuchung umfassend genug, so wird sie zwar diejenigen Elemente oder Eigenschaften des betreffenden Gegenstandes, welche bei der ästhetischen Beurtheilung in Betracht kommen, nicht übersehen, ohne jedoch dadurch zu einer Beurtheilung geführt zu werden, welche einer ästhetischen Werthschätzung nur ähnlich ist. Dieser Umstand weist darauf hin, dass es mit der theoretischen und ästhetischen Betrachtung der Dinge eine wesentlich verschiedene Bewandniss haben muss. Denn wäre das nicht der Fall, so müsste ja die erstere ohne Weiteres zur letzteren führen.

§. 36.

Um genauer zu erfahren, was ein Gegenstand zu seiner nähern Erkenntniss darbieten mag, pflegt man ihn zu zergliedern. Die Kenntniss des Zusammengesetzten fordert eine Kenntniss der einzelnen Theile, aus denen er zusammengesetzt ist, und die Forschung kommt erst dann zur Ruhe, wenn man zur Erkenntniss derjenigen Theile gelangt ist, welche keine Theilung mehr zulassen. Diese bilden dann die Grenzgedanken der Speculation. Wie genau sie aber auch aufgefasst und bestimmt sein mögen, sie bieten nichts dar, was nur im geringsten zu einer ästhetischen Werthschätzung derselben auffordern könnte. Dasselbe Resultat ergiebt sich, wenn wir einen ästhetischen wohlgefälligen Gegenstand nehmen und in seine einzelnen Theile zergliedern. Wie sehr derselbe vorher einen ungetheilten Beifall auf sich gezogen haben mag, die Veranlassung zu einem Beifall oder Missfall verschwindet, wenn die Elemente des Guten oder Schönen vereinzelt für sich zum Vorstellen gebracht werden. Ein vereinzelter Ton, ein vereinzelter Farbenpunkt, ein vereinzelter Wille ist an und für sich etwas Gleichgültiges, ruft keine ästhetische Werthschätzung hervor. Und selbst dann, wenn scheinbar einfache Empfindungen unmittelbar das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen erzeugen, so liegt dem schon ein mehrfach Empfundenes, welches einen bestimmten Eindruck verursacht, zu Grunde, es hat sich bereits etwas Anderes damit verbunden, wodurch das, was man in der Psychologie den Ton der Empfindung nennt, bewirkt wird. Die ästhetische Betrachtung unterscheidet sich also von der bloß theoretischen zuvörderst dadurch, dass erstere nicht auf Betrachtung eines schlechthin Einfachen oder eines Vereinzelten gerichtet ist, was bei der letztern recht wohl der Fall sein kann und bisweilen auch der Fall ist, sondern dass bei einer ästhetischen Beurtheilung eine Zusammenfassung von mindestens zwei Elementen stattfinden muss.

§. 37.

Nun aber ist eine theoretische Betrachtung keine blosse Analysis, sondern auch eine Synthesis. Um die Beschaffenheit eines Gegenstandes kennen zu lernen, würde eine blosse Zergliederung desselben und abgesonderte Betrachtung seiner einzelnen Theile noch sehr unzureichend sein. Die weitere Frage ist vielmehr die: wie hängen die einzelnen Theile mit einander zusammen, welches ist die Gesetzmässigkeit ihres aufeinander Wirkens, wie entsteht dadurch das erscheinende Ding in der sich darbietenden Bestimmtheit, in welchem Causalzusammenhange steht es mit andern Dingen? Man sieht hieraus, dass die theoretische Betrachtung das Einzelne keineswegs vereinzelt und ohne Rücksicht auf das Verhältniss des Einen zum Andern auffasst. Aber indem sie den Verhältnissen und Beziehungen des Einzelnen zu einander oder zu einem Ganzen nachspürt, ist sie weit entfernt davon, uns in eine ähnliche Stimmung zu versetzen, wie sie bei der ästhetischen Betrachtung eintritt. Die theoretische Betrachtung eines Gegenstandes ist eine ruhige Beobachtung dessen, „was er ist und was er werden kann“. Es findet dabei weder ein Vorziehen, noch Verwerfen statt. Die Urtheilsfragen erstrecken sich blos auf Sein und Nichtsein von etwas, auf Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit des Einen zum Andern. Die theoretische Betrachtung ist kalt, und möge der Gegenstand auch noch so viel Interesse für die Erkenntniss haben, so ist dies doch ein ganz anderes, als ein ästhetisches Interesse. Weder der Eindruck des Schönen und Wohlgefälligen, noch der des Hässlichen und Widerlichen darf dabei eine Rolle spielen, sondern er muss sogar überwunden werden durch das theoretische Interesse, damit die theoretische Betrachtung rein und unbefangen bleibe. Das Schöne und Hässliche, das Gute und Böse, das Gesunde und Ungesunde hat für sie gleichen Werth. Worin würde aber nun der Unterschied der theoretischen und der ästhetischen Betrachtung bestehen? In nichts Anderem als in einer verschiedenen Art der Zusammenfassung des Einzelnen. Dabei ist es jedoch nicht gleichviel, was das Einzelne sein mag, sondern es kommt auf eine besondere Be-

schaffenheit dieses Einzelnen an. Läge nämlich das Abweichende der ästhetischen Auffassung von der theoretischen lediglich auf Seiten des auffassenden Subjects, käme es bei dem Bestreben desselben, einen ästhetischen Eindruck zu gewinnen, blos auf sein Belieben an, irgend welche Bestandtheile eines Gegenstandes so oder anders im Vorstellen zusammenzufassen, so würde es schliesslich von der blossen Willkür des sich zu einer Beurtheilung entschliessenden Subjects abhängen, irgend etwas als schön oder hässlich, gut oder böse zu finden und man könnte dann an beliebigen Gegenständen ästhetische Beurtheilungen vornehmen. Da es nun aber nicht in unserm Belieben steht, alles Mögliche als schön oder hässlich, gut oder böse zu finden oder als solches zu denken, und da wir die Anlässe der ästhetischen Werthschätzung keineswegs in unserer Macht haben, sondern uns dabei gebunden fühlen an etwas der Beurtheilung sich Darbietendes, so kommt es bei der ästhetischen Auffassung darauf an, dass die derselben zu Grunde liegenden Objecte sich so zu einander verhalten, dass bei Vorstellung derselben ein ästhetischer Eindruck zu Stande kommt. Freilich muss auch eine bestimmte Art des Vorstellens dabei stattfinden, und dies ist der andere Punkt, wodurch sich die ästhetische Auffassung von der theoretischen unterscheidet. Mag man nämlich immerhin die beiden Objecte noch so deutlich sich zum Vorstellen bringen, so kann es doch sehr wohl sein, dass dabei kein ästhetisches Urtheil zu Stande kommt, wie z. B. wenn man beide abwechselnd vorstellt, oder in das Verhältniss von Subject oder Prädicat, Antecedenz und Consequenz bringt. Zum Behuf einer ästhetischen Auffassung ist es vielmehr nöthig, dass beide Objecte gleichmässig zu vollendetem Vorstellen gebracht oder zu bringen versucht werden. Dann erst wird der Fall eintreten, dass sie sich nicht gleichgültig zu einander im Bewusstsein verhalten, sondern durch ihre Einwirkung auf einander in den vorstellenden Personen bestimmte Gefühle erwecken, welche in dem bekannten Urtheile des Beifalls oder Missfallens ihren Ausdruck finden. Die uns jetzt beschäftigende Frage ist also die: Wie müssen die einzelnen Glieder eines ästhetischen Verhältnisses be-

schaffen sein, um durch ihr Verhalten zu einander im Bewusstsein des auffassenden Subjects unfehlbar ein ästhetisches Urtheil zu erzeugen, vorausgesetzt es werden die §. 33 erwähnten subjectiven Bedingungen dabei erfüllt?

§. 38.

Als zum Wesen der ästhetischen Auffassung oder zur Erkenntniss des Schönen und Guten gehörig ergiebt sich aus dem Bisherigen dreierlei: 1) das Material oder die einzelnen Elemente der Auffassung; 2) ein bestimmtes Verhalten dieser Elemente zu einander, in der Verbindung mit einander die ästhetische Form; 3) eine auffassende Intelligenz, welche den Effect des im vereinigenden Vorstellen Zusammengefassten wahrnimmt und durch ein Urtheil des absoluten Wohlgefallens oder Missfallens kund giebt. Fehlt eine von diesen drei Bedingungen, so kann vom Schönen und Guten nicht wohl die Rede sein. Uns interessiren jetzt zur vorläufigen Beantwortung der im Vorigen aufgestellten Frage vorzugsweise die ersten zwei Punkte. Die von uns dabei eingeschlagene Betrachtung ist aber keine ästhetische, sondern eine theoretische, wie überhaupt die philosophische Forschung als solche nichts anderes als eine theoretische Betrachtung ihrer Objecte sein kann. Die Beurtheilung von Gegenständen oder Verhältnissen in Folge einer ästhetischen Betrachtung wird dabei als Thatsache oder auch als Postulat, welchem durch ein Experiment Genüge zu leisten ist, vorausgesetzt. Handelt es sich nämlich um die Frage, was denn das eigentlich sein mag, worüber ein ästhetisches Urtheil sich erhebt und was als unzweifelhaftes Object dem absoluten Beifall oder Missfallen zu Grunde liegt, so führt dies zu einer Ueberlegung theoretischer Art, wohl zu unterscheiden von dem experimentellen Verfahren oder von der künstlerischen Darstellung selbst. Man sieht hieraus, wie unangemessen es wäre, an die von der praktischen Philosophie anzustellende Reflexion die Forderung zu stellen, als habe sie unmittelbar ästhetische Urtheile zu erzeugen und auf diese Weise erhebend und erbauend auf das Gemüth zu wirken. Hat die praktische

Philosophie ihre Aufgabe erfüllt, so ist sie zur Herstellung einer ästhetischen Betrachtung nur insofern förderlich, als sie die objectiven und subjectiven Bedingungen derselben im Allgemeinen und Besonderen deutlich dargelegt hat. Will also Jemand einen reinen ästhetischen Eindruck von Etwas, z. B. vom Wohlwollen gewinnen, so wird er danach wissen, was er sich zum Vorstellen zu bringen hat und in welcher Weise er dies thun muss, um des ästhetischen Effects sicher zu sein.

§. 39.

Was nun zunächst das Material des ästhetischen Urtheils betrifft, so kann es vielerlei und mancherlei sein; doch nicht allerlei, sonst würden sich, wie bemerkt, mit jedem beliebigen Material ästhetische Effecte bewerkstelligen lassen. Dagegen würden wir das Aesthetische auf ein viel zu enges Gebiet einschliessen, wollten wir annehmen, dass die Elemente des Schönen und Guten, wenn auch nicht gerade immer ein sinnlich Wahrgenommenes oder Wahrnehmbares, so doch ein wirklich Existirendes sein müssen. Bilder des Wirklichen sind dazu schon völlig genügend. Kommen doch ohnehin nicht die Dinge selbst, sondern nur die Vorstellungen davon, in die Seele. Befinden sich also nur gewisse Vorstellungen genügend deutlich im Bewusstsein, so ist es gleichviel, ob sie auf unmittelbarer Wahrnehmung beruhen, oder ob sie reproducirte Bilder des Wirklichen oder endlich blosse Einbildungen sind. Nicht aber können logische Allgemeinbegriffe zu ästhetischen Elementen verwendet werden, denn diese bilden vielmehr Postulate an das Denken, als zum vollendeten Vorstellen gelangte Gedanken. Dagegen ist es nicht nöthig, dass die ästhetischen Elemente gerade einfache oder relativ einfache Vorstellungen sind, vielmehr können sie immerhin ein Mehrfaches in sich enthalten, wie dies denn auch gewöhnlich der Fall ist. Dass aber ästhetische Urtheile schon bei Einbildungen und nicht in Wirklichkeit Vorhandenem zu Stande kommen, darin liegt die Möglichkeit ihres vorbildenden Charakters für die empirischen Verhältnisse und zugleich auch die Möglichkeit einer aprioristischen

Construction ästhetischer Normen, wenigstens auf dem Gebiete der Ethik.

§. 40.

Erwägen wir also die ästhetische Form oder das Verhalten der ästhetischen Elemente zu einander, so liegt auf der Hand, dass wenn durch Zusammenfassung zweier oder mehrerer Glieder im vereinigenden Vorstellen etwas Anderes innerlich erfolgen soll, als das, was etwa bei der logischen Vergleichung zweier Begriffe geschieht, es eine besondere Bewandniss mit ihnen haben muss. Vor allen Dingen dürfen sie sich nicht gleichgültig neben einander im Bewusstsein verhalten, sondern müssen gegenseitig auf einander einwirken, und zwar, als selbständige Glieder eines Verhältnisses, einander in besonderer Weise determiniren. Dies würde aber nicht möglich sein, wenn die betreffenden Glieder gänzlich von einander verschieden wären und in keinerlei Beziehung zu einander ständen. Als völlig disparate Vorstellungen, wie etwa gelb und hart oder Ton und Wille, würden sie höchstens eine Complexion bilden. Ebenso wenig würde sich etwas Besonderes an ihnen ereignen, wenn sie völlig gleiche Vorstellungen wären. Als solche würden sie ohne Weiteres im Bewusstsein verschmelzen und man hätte dann, statt zweier deutlich von einander zu unterscheidender Glieder, bloß eine einzige Vorstellung oder Vorstellungsmasse. Bei dem Ineinanderschwinden hörte das gegenseitige Bestimmen auf. Endlich auch dürfen sie nicht contradictorisch entgegengesetzte Glieder sein, von denen das eine die Negation des andern ist. Hierbei würden wir bloß ein selbständiges Glied haben, indem bei dem contradictorischen Gegensatze A und non A das non A nichts Positives, sondern nur die gänzliche Aufhebung eines Gesetzten bedeutet. Ausserdem ist es unmöglich, etwas, das sich durchaus wie Ja und Nein verhält, gleichmässig neben einander vorzustellen, es kann bloß abwechselnd gedacht werden.

§. 41.

Hiernach bleibt nur noch die Annahme einer Gleichartigkeit der Verhältnissglieder übrig, und zwar dies auch nur in einer besondern Weise. Gleichartige Glieder sind solche, welche, mit einander verglichen, Gleiches und Verschiedenes erkennen lassen, oder von denen das andere als eine Abänderung des ersten angesehen werden kann, sofern man nämlich von Betrachtung desselben zum andern übergeht. Solche Glieder können sich beim vereinigenden Vorstellen derselben nicht gleichgültig neben einander verhalten, sondern werden bei dem Bestreben, vermöge des in ihnen vorhandenen Gleichen, mit einander zu verschmelzen, durch das Verschiedene in ihnen in eine gewisse Spannung gegen einander gesetzt. Soll aber dabei etwas Anderes als ein blosser Conflict, soll ein ästhetischer Eindruck vernommen werden, so kann dies nur auf einem bestimmten Verhältnisse der Vertheilung des Gleichen und Entgegengesetzten beruhen, und zwar anders beim ästhetisch Wohlgefälligen, und anders wieder beim ästhetisch Missfälligen, anders wenn die Verhältnissglieder ruhende Vorstellungen und anders wenn sie fließende oder in Evolution begriffene Vorstellungen, also irgend welche Reihenformen sind. Das Nähere hierüber gehört nicht in die allgemeine Ethik, sondern in die Psychologie. Nur so viel sei hier bemerkt, dass Herbart zwei Hauptklassen des Aesthetischen unterscheidet; die eine beruht auf „Durchdringung bestimmter Vorstellungen, die andere auf correspondirender Bewegung (stehendes, fließendes und fortschreitendes Schöne sammt den Gegentheilen). Zum ersteren gehört ausser dem Sittlichen noch das Harmonische, der Einklang der Farben; desgleichen wenigstens zum Theil die Gegenstellung der Charaktere in der Poesie und ähnliche Verhältnisse unter den Naturkräften in der ästhetischen Weltauffassung; auch das Gefallende der Nachahmung, sofern sie wahr und treu ist und dadurch gefällt. Zum zweiten gehört erstlich das Architektonische, auch im figürlichen Sinne; dann im höhern Grade das Plastische, das Malerische der Natur

und Kunst, die Melodie, der Rhythmus, die poetische Situation und noch mehr die Handlung.“ (Vgl. Aphorismen zur Aesthetik, kl. Schriften III, S. 429; sämmtl. Werke Bd. I, S. 576.) Es ist aber gegenwärtig ein Fragepunkt, ob nicht auch die Ursache des ästhetischen Beifalls im ethischen Gebiete auf das Gesetz der correspondirenden Bewegung zurückzuführen sei.

§. 42.

Aus dem Bisherigen ergibt es sich von selbst, dass die Glieder eines ästhetischen Verhältnisses nicht in der abhängigen Weise von Subject und Prädicat zu einander zu denken sind, vielmehr nehmen beide eine völlig selbständige Stellung ein, beide erfordern eine ebenmässige Hebung im Bewusstsein, ein gleichmässiges Vorschweben der beurtheilenden Person, beide zusammen, in ihrer gegenseitigen Determination, bilden das vollständige Subject für die Prädicate des Wohlgefallens oder des Missfallens. Eben so selbstverständlich ist es, dass man bei diesem Prädiciren nicht etwa mit Bildung eines höhern Begriffes durch logische Zusammenfassung dessen, was die beiden Verhältnissglieder Gemeinsames enthalten, zu thun hat. Hierdurch nämlich würden die Grundbedingungen des ästhetischen Effects, welche in einem ebenmässigen und unverkürzten Vorstellen der beiden Verhältnissglieder bestehen, nicht erfüllt werden. Man würde dann blos auf den einen Theil des Inhaltes jener Verhältnissglieder reflectiren, von dem andern aber, als von den specifischen Differenzen derselben, absehen. Denn in den Inhalt eines Gemeinbegriffs kann nicht das aufgenommen werden, wodurch die verglichenen Begriffe sich von einander unterscheiden. Derselbe Fehler würde begangen werden, wenn man glaubte, ein ästhetisches Verhältniss durch seinen Exponenten, welcher angiebt, wie weit das eine Glied die Abänderung der andern ist, auffassen zu müssen, also etwa wie das Verhältniss von 5 : 7 durch die Zahl 2; oder das Verhältniss des Grundtons zur Terz durch die Angabe des Verhältnisses der Schwingungen, durch deren Anzahl der niedere Ton vom höheren sich unterscheidet. Durch ein solches Verfahren würde man aus einer beabsichtigten

ästhetischen Betrachtung in eine rein theoretische geführt werden, und zwar auf Kosten der ästhetischen. Wollte man endlich den ästhetischen Effect als den Exponenten des Verhältnisses bezeichnen, so geht das darum nicht an, weil der Exponent eines Verhältnisses etwas für sich zu Denkendes ist, der ästhetische Effect aber aufhören würde, wenn man ihn von dem, woraus er hervorgeht und woran er gebunden ist, lostrennen wollte.

§. 43.

Sind wir nun durch die bisher angestellten Ueberlegungen zu der Ueberzeugung gelangt, dass die Glieder eines ästhetischen Verhältnisses, um die geforderte ästhetische Form zu bilden, gleichartig sein müssen, und zwar in so eigenthümlich bestimmter Weise, dass sie durch ihre gegenseitige Determination beim zusammenfassenden Vorstellen einen ästhetischen Effect im Bewusstsein des Vorstellenden erzeugen, so sind wir damit zur Kenntniss der einzelnen Arten des Schönen und Guten noch nicht weit vorgerückt. Dass wir, um dieselben zu finden, nicht etwa auf die möglichen Nüancirungen der ästhetischen Gefühlserregungen unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, dürfte jetzt wohl genügend einleuchten. Es kommt vielmehr nun darauf an, auf das Material zu achten, welches die Glieder ästhetischer Verhältnisse bei der sittlichen Beurtheilung hergeben.

ästhetischen Betrachtung in eine rein theoretische geföhrt werden,
und zwar auf Kosten der ästhetischen. Wollte man endlich den
ästhetischen Föhrer als den Exponenten des Verhältnisses bezeich-
nen, so gäbe das dann nicht an, weil der Exponent eines Ver-
hältnisses etwas für sich zu Denkendes ist, der ästhetische Effect
aber aufhören würde, wenn man ihn von dem, woraus er hervor-
geht und woran er gebunden ist, losrennen wollte.

Zweites Capitel.

**Die eigentlichen Objecte der sittlichen Werthschätzung. Construction
der sittlichen Ideen.**

§. 44.

Bisher haben wir die ursprünglichen und unwillkürlichen Urtheile über gut und schön als ein und dieselbe Art von Werthbestimmungen, nämlich als solche, welche man mit dem Namen der ästhetischen bezeichnet, angesehen. Das soll auch nicht geändert werden, etwa aus Furcht, dass das sittlich Gute es übel nehmen würde, als eine besondere Art des Schönen angesehen zu werden. Will doch das Gute nicht allein, wie man sagt, zum Verstande, sondern auch zum Herzen sprechen. Nimmt man es freilich mit dem Begriff des Schönen leichtfertig, bezieht man ihn auf ein blos Reizendes, Lustbringendes, Angenehmes, Unterhaltendes, der Mode und dem veränderlichen Geschmack Unterworfenes, wie es in der Redeweise des gemeinen Lebens oft genug geschieht, so kann es leicht kommen, dass das sittlich Gute starke Ursache hat, sich's zu verbitten, mit solcher Gesellschaft auf ein und denselben Fuss gesetzt zu werden. Ebendasselbe gilt aber auch vom eigentlichen Schönen. Auch das Schöne hält es unter seiner Würde, zur Befriedigung der blossen Lust oder Laune zu dienen, oder gar als vorübergehender Ausdruck wandelbarer Stimmungen zu gelten. Will man aber durchaus einen Vorrang des sittlich Guten vor dem Schönen angegeben haben, so kann ein solcher nicht darin gesucht werden, dass das ethische Material an sich schon etwas Besseres sei, als das des sonstigen

Schönen. Die einzelnen Elemente sind an sich gleichgültig. Ein und dasselbe Element kann möglicher Weise eben sowohl Glied eines absolut wohlgefälligen als auch eines absolut missfälligen Verhältnisses sein. Man pflegt deshalb, um zu erproben, ob einem ästhetischen Urtheile keine fremden Zuthaten anderweitiger Werthschätzung beigemischt sind, die Glieder des betreffenden Verhältnisses vereinzelt vorzustellen. Verstummt dabei der Beifall oder das Missfallen und tritt das eine oder das andere erst dann wieder ein, wenn die beiden Glieder zusammengefasst werden, so ist dies ein sicheres Zeichen, dass bei dem Urtheile sich nichts Fremdartiges, als Ursache desselben, eingemischt hat. — Der Vorzug des sittlich Guten vor dem Bösen kann auch nicht darin gesetzt werden, dass etwa blos bei einem Verstosse gegen das erstere die Gewissensstimme sich erhebt. Es giebt auch ein künstlerisches Gewissen, welches seinen Tadel nicht allein dann anmeldet, wenn man sich wider seine bessere Einsicht in den Dienst eines schlechten Geschmacks begeben hat, während man doch den bessern kannte, sondern auch dann, wenn man unwillkürlich gegen die selbst anerkannten Regeln der Kunst gefehlt hat, und man sich dabei gestehen muss, man hätte dies bei einiger Vorsicht vermeiden können. Der grössere Ernst des Ethischen vor dem sonstigen Schönen besteht vielmehr darin, dass sich Niemand, ohne Tadel zu erregen, der sittlichen Beurtheilung entziehen kann, während man dagegen recht wohl dem Tadel, welcher von einer anderweitigen ästhetischen Beurtheilung her stammt, entgehen kann, wenn man darauf verzichtet, Kunstschönes zu produciren oder Naturschönes darzustellen. Musiciren, malen, meisseln, dichten zu sollen, kann man Niemanden ohne Weiteres zumuthen, aber gar nichts zu thun, nichts zu wollen, würde einen vielfältigen Vorwurf erregen. Redet man doch von Unterlassungssünden und legt dabei mitunter auf den damit verbundenen Vorwurf keinen geringen Nachdruck.

§. 45.

Fragen wir nun nach den eigentlichen Beziehungspunkten der sittlichen Werthschätzung, so kann ohne Weiteres

als bekannt oder allgemein zugeständlich angesehen werden, dass die Objecte derselben nicht sachlicher, sondern rein persönlicher Art sind. Man kann es ferner als ausgemacht und allgemein zugestanden annehmen, dass vorzugsweise solche Acte der persönlichen Thätigkeit Gegenstand der sittlichen Beurtheilung sind, welche man mit dem Namen *H a n d l u n g e n* bezeichnet. Was aber bei den Handlungen dasjenige ist, worauf sich der absolute Beifall oder das absolute Missfallen bezieht, erfordert nähere Erwägung. *H a n d l u n g e n* sind nicht blosse Thätigkeiten, sondern weisen hin auf eine ihnen vorausgehende Absicht des Handelnden, Dieses oder Jenes auszuführen. Soll nun etwa das Urtheil über den sittlichen Werth oder Unwerth von Handlungen darauf gehen, ob und wie weit der Erfolg des Handelns der Absicht des Handelnden entspricht? Eine Beantwortung dieser Frage würde vielmehr darüber entscheiden, ob ein Thun Jemand zugerechnet werden dürfe oder nicht, als darüber, ob die Handlung gut oder schlecht sei. Die Entscheidung über die Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung geht zurück auf die dabei obwaltende Absicht, d. h. auf denjenigen Willen, dessen Ausdruck die Handlung selbst ist. Dieser ist es, welcher den eigentlichen Gegenstand der sittlichen Beurtheilung ausmacht. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Mit diesen Worten begann Kant seine berühmte Untersuchung über die Grundlagen der Ethik in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und drückte damit das deutlich aus, worauf sowohl die sittliche Beurtheilung im gemeinen Leben sich fortwährend bezieht, als auch das, wovon die Auffassungen der Ethik als ursprüngliche Tugend-, Pflichten- und Gütelehre ausgehen, oder was ihnen zur stillschweigenden Voraussetzung dient. Nicht ist ein Wille an sich schon gut, sondern es sind gewisse Bedingungen dazu erforderlich. Dass diese Bedingungen aber nicht darin liegen können, worin sie Kant setzen zu müssen glaubte, nämlich in der Allgemeinheit eines Wollens, liegt auf der Hand. Das Nähere hierüber und über die daraus gebildeten

Consequenzen siehe Thilo: die Grundirrthümer des Idealismus in ihrer Entwicklung von Kant bis Hegel. B. auf dem Gebiete der praktischen Philosophie. Zeitschrift für exacte Philosophie, Leipzig 1861, Bd. 1, S. 292 fl. und 337 fl.

§. 46.

Das Wollen fällt mit allen den geistigen Vorgängen, welche mit den Worten Wunsch, Verlangen, Trieb, Neigung, Bestrebung, Absicht, Vorsatz, Entschluss, Handlung bezeichnet werden, unter den allgemeinen Begriff der Begehrung. Begehrungen sind Vorstellungen, welche im Streben begriffen sind, zur Vollendung des Vorstellens zu gelangen. Es findet dabei sowohl ein Ankämpfen gegen innere Hindernisse, als auch ein Aneignen der sich anbietenden Hülfen zu ihrer Förderung statt. Der specifische Unterschied von Willensbestrebungen und blossen Begehrungen besteht darin, dass bei ihnen nicht allein eine gewisse, wenn auch noch nicht völlig deutliche und sattsame, Vorstellung des Begehrenden von dem Gegenstande der Begehrung vorhanden ist, und als der Zweckgedanke die Spitze bildet von einer Reihe aufstrebender und zum Ablaufen drängender Vorstellungen, sondern dass sich damit zugleich auch die Voraussetzung verbindet, das Begehrte zu erreichen, gleichviel, ob diese Voraussetzung auf einer genauen Einsicht in die geeigneten und zu Gebote stehenden Mittel zum Zwecke beruhen möge, oder nicht, sondern sich etwa nur auf einer gewissen Zuversicht des Wollenden gründet. Der Wille kann daher als die vollkommenste Art der Begehrung angesehen werden. Beschränkt man sich zunächst auf eine Beurtheilung des Willens, so wird es leichter sein, jene unvollkommenen Arten des Wollens gebührend zu würdigen, als wenn man von Beurtheilung von blossen Begehrungen zur Beurtheilung des Wollens übergehen wollte.

§. 47.

Möge nun ein Wollen noch so sehr ausgebildet sein, an und für sich betrachtet bleibt es ästhetisch völlig gleichgültig. Um Beifall oder Missfallen zu erwecken, muss es in einem Verhältnisse

mit etwas Anderem befindlich gedacht werden. Dieses Andere ist entweder ebenfalls ein Wille oder es ist keiner. Ist das andere Glied des Verhältnisses kein Wille, so ist es entweder das Object des als erstes Glied aufgestellten Willens, oder auch nicht. Ersteres kann es aber deshalb nicht sein, weil dies wieder auf die bereits abgewiesene Frage führen würde, ob ein Wollen seinem Zwecke entspricht oder nicht. Dass dies sei, wird hier vorausgesetzt. Ausserdem ist die Frage, ob Jemand das Gewollte erreiche oder nicht, eine secundäre und nicht eigentlich in die Ethik fallende Frage. Bei der ethischen Beurtheilung handelt es sich um Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Absicht. Wollte man aber das gewollte Object dem darauf gerichteten Streben in der Weise gegenüberstellen, dass dadurch der Werth dieses letzteren nach dem etwaigen Werthe oder Unwerthe des erstern seine Bestimmung erführe, so wäre dies ein Subsumtionsverfahren, dessen Obersatz das Urtheil bildet: der Werth eines Wollens ist zu bestimmen durch den Werth oder Unwerth dessen, worauf es gerichtet ist. Diesem Urtheile, welches der Grundgedanke der von uns zurückgewiesenen Güterlehre ist, steht ein anderes gegenüber: der sittliche Werth eines Wollens ist nicht zu bestimmen nach dem Werthe oder Unwerthe des Gewollten. Denn Willensbestrebungen, die auf ein und denselben Gegenstand gerichtet sind, können ganz verschieden beurtheilt werden, bald als gerecht, bald als ungerecht, bald als wohlwollend, bald als übelwollend u. s. w. — Ausgeschlossen von unserer Frage muss auch die Erwägung bleiben, ob ein Gegenstand als Mittel zu einem Zwecke tauglich oder nicht tauglich ist. Die Entscheidung darüber ist eine bloß logische, keine ästhetische, und die daraus sich ergebende Beurtheilung für das Wollen wird durch die Prädicate verständig und unverständlich, klug und unklug bezeichnet.

§. 48.

Es bleibt also zur Aufsuchung eines zweiten Verhältnissgliedes als nächster Fall der übrig, dass ein solches Glied kein Object des als erstes Glied gesetzten Willens sei, weder ein directes Object,

wie der Zweckgedanke des Wollens, noch ein indirectes, wie irgend ein Mittel zum Zweck oder irgend welcher mit dem ersten Zwecke in Verbindung stehender Nebenzweck. Irgend welcher beliebige Gegenstand aber kann schon deshalb nicht als zweites Glied angenommen werden, weil die geforderten Verhältnissglieder nicht etwas völlig Disparates sein dürfen, wie etwa die Absicht, Jemand zu schlagen und die Vorstellung eines chemischen Elementes. Das Einzige, was sich als zweites Glied denken lassen möchte, dürfte eine bestimmte Einsicht sein. Aber welche? Etwa das Wissen von einem Wollen? Ob Jemand von dem Wollen eines Andern etwas weiss oder nicht, ist für den Werth dieses Wollens gleichgültig. Nicht aber ist vielleicht der Umstand zur Werthschätzung eines Wollens gleichgültig, ob sich der Wollende selbst seines Willens klar und deutlich bewusst ist, oder nicht. Weiss der Wollende von seinem Willen, so tritt ihm das Bild seines Wollens innerlich entgegen. Dieses Bild, verglichen mit dem Abgebildeten selbst, würde aber nur die Urtheile der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ergeben. Achten wir aber auf das, was bei der inneren Apperception eines Willens, also dann, wenn das Bild des eigenen Wollens dem Bewusstsein des Wollenden sich darbietet, gewöhnlich geschieht. Unwillkürlich verknüpft sich mit diesem Willensbilde des appercipirten eigenen Wollens ein Urtheil über den Werth oder Unwerth desselben von Seiten des Wollenden selbst. Wie oft und unter welchen besonderen Umständen dies geschehen mag, darauf kommt es uns hier noch nicht an, ebenso wenig darauf, ob das Urtheil angemessen oder unangemessen ist. Es genügt uns der bezeichnete Fall, welcher die thatsächliche Grundvoraussetzung der ethischen Selbstbeurtheilung bildet. Ohne ein solches Thatsächliche würde die Rede von ethischen Normen dem Innern des Menschen stets fremd bleiben. Haben wir nun auf diese Weise auf das Nächste geachtet, was bei der Vorstellung des Bildes von irgend welchem eigenen Wollen geschehen mag, so bietet sich als mögliches zweites Glied das eigene Urtheil über dieses Wollen oder die eigene Einsicht in den Werth oder Unwerth desselben dar. Werden diese

beiden Glieder im Stande sein, ein ästhetisches Verhältniss zu bilden? Gesetzt, das eigene Wollen liefe dem zuwider, was die eigene sittliche Einsicht einer Person vorbildend darüber urtheilt, so wird bei der Wahrnehmung eines solchen Verhältnisses ein Missfallen nicht ausbleiben, und im Gegentheil wird die Einstimmigkeit des Wollens einer Person mit ihrer eigenen Einsicht von dem Werthe desselben Gegenstand desjenigen absoluten Beifalls sein, welchen man der sogenannten Ueberzeugungstreue zollt. Wir haben hier also als die Glieder für das erste sittliche Grundverhältniss irgend ein Wollen einer Person und die Einsicht eben derselben Person über den Werth oder Unwerth jenes ihres Wollens. Die Einstimmigkeit beider Glieder ist ein absolut beifälliges und ideales Verhältniss, welches den eigentlichen Sinn der Idee der innern Freiheit ausdrückt. Mit diesem ersten Verhältnisse sind alle diejenigen Verhältnisse erschöpft, bei denen sich als das zweite Glied eines ästhetischen Willensverhältnisses etwas Anderes als ein blosser Wille darbietet. Wir haben jetzt auf diejenigen Fälle einzugehen, wo beide Glieder Willensbestrebungen sind.

§. 49.

Was bei der Idee der innern Freiheit die Einsicht im Besondern angiebt, ist uns bis jetzt noch unbekannt. Die weiter aufzusuchenden ästhetischen Willensverhältnisse sollen den noch fehlenden Inhalt der sittlichen Einsicht nachweisen.

Wir gingen aus von einem Wollen irgend einer Person, gleichviel was das Gewollte gewesen sein mag. Halten wir nun dieses Wollen als das eine Glied anderweitiger Willensverhältnisse fest, so kann für denjenigen Willen, welcher das andere Glied zu bilden hat, ein doppeltes stattfinden. Entweder ist es irgend ein anderes Wollen eben dieser Person oder nicht, sondern der Wille irgend welcher andern Person.

Ein und dieselbe Person begehrt und will mancherlei, sie hat verschiedene Willensacte. Manche unterstützen sich, manche hingegen streiten gegeneinander, manche endlich gehen gleich-

gültig nebeneinander her. Wird diese Verschiedenheit schon die zureichenden Elemente eines ästhetischen Verhältnisses darbieten? Nehmen wir blos Rücksicht auf die Einstimmigkeit oder den Widerstreit derselben, so giebt dies zunächst eine blos logische Betrachtung. Reflectiren wir auf die dabei obwaltenden psychologischen Zustände, so finden wir, dass es Befriedigung gewährt, wenn ein Wille einem andern sich fügt, Missbehagen dagegen, wenn einzelne Willensbestrebungen innerlich sich widerstreiten. Dies Behagen oder Missbehagen bereits als Ausdruck eines ästhetischen Urtheils ansehen zu wollen, würde das Wesen derselben weit über die oben von uns bezeichneten Grenzen ausdehnen. Sehen wir nun von dem besonderen Inhalt des Gewollten ab, so bleibt nichts Anderes übrig, als die einzelnen Willensbestrebungen nach der Verschiedenheit ihrer Stärke zu betrachten.

Was sich uns hier darbietet, ist also ein reines Quantitäts-Verhältniss verschiedener Willensbestrebungen nach vergleichsweiser Stärke und Schwäche. Ein starker Wille als solcher gefällt neben einem schwachen als solchen, und dieser missfällt gegenüber einem starken. Für die Werthschätzung zweier Willen nach Stärke und Schwäche bieten sich drei verschiedene Gesichtspunkte dar: 1) nach Intensität, 2) nach Extensität, 3) nach Concentration. Eine derartige Beurtheilung von Willensbestrebungen ist die Schätzung nach der Idee der Vollkommenheit.

§. 50.

Verlassen wir nun die Fälle, wo zwei Willensbestrebungen einer und derselben Person Glieder eines ästhetischen Verhältnisses bilden und gehen zur Aufstellung von Verhältnissen über, bei denen die einzelnen Glieder Willensbestrebungen verschiedener Personen sind, so haben wir zuerst zu fragen, ob sich daraus ein neues ästhetisches Verhältniss ergibt, wenn man die Willensbestrebungen verschiedener Personen nach den angegebenen Quantitäts-Rücksichten mit einander vergleicht? Die Antwort darauf ist die, dass es der Beurtheilung nach der Idee der Voll-

kommenheit durchaus nicht wesentlich ist, ob die dabei beurtheilten Willensbestrebungen einer und derselben Person zugehören, oder ob sie die Willen verschiedener Personen sind. Das Urtheil wird dadurch in keiner Weise alterirt oder auch nur erschwert; im Gegentheil dient ihm dieser letztere Umstand sogar zur Erleichterung. — Wollen wir weitere Grundverhältnisse entdecken, so müssen wir jetzt von blossen Quantitätsverhältnissen der Willensbestrebungen absehen, und auf etwas achten, was nicht die Stärke oder Schwäche jener Strébungen, sondern die Qualität des Wollens betrifft. Um nun nicht wieder in das unabsehbare Gebiet möglicher Zweckgedanken zurückgedrängt zu werden, bleibt uns nichts Anderes übrig, als die mögliche Richtung des einen dieser Willen auf den andern als unterscheidende Merkmale der noch übrigen Willensverhältnisse oder als Theilungsgrund derselben anzusehen. Hier können wieder zwei verschiedene und einander ausschliessende Fälle stattfinden. Entweder ist der eine unmittelbar oder er ist mittelbar auf den andern gerichtet. Im letztern Falle kann dies unabsichtlich oder absichtlich geschehen. Mit Rücksicht auf diese besondern Fälle, bieten sich uns noch drei verschiedene Willensverhältnisse dar, welche zu den Ideen des Wohlwollens, Rechts und der Vergeltung führen.

§. 51.

Gesetzt einer Person schwebte das Bild von dem Willen einer andern Person vor und diese erste Person wollte etwas darum nicht, weil eben die andere Person es will, so würde diese Art des Widerstrebens des Willens einer Person mit dem Willen der andern Person sicherlich nicht ein Urtheil des Beifalls erwecken; im Gegentheil würde es als missgünstiges oder neidisches Verfahren entschieden getadelt werden. Stellen wir uns dagegen eine Person in der Weise als wollend vor, dass sie nicht bloß zufällig will, was irgend eine andere Person auch will, auch nicht den andern Willen in anderer Weise zum Zielpunkte ihres Wollens macht, um dadurch dem letzten Ziele des eigenen Willens förder-

lich zu sein, sondern so, dass eine unmittelbare Hingabe des eigenen Wollens an den Willen der andern Person lediglich darum, weil es der Wille der andern Person ist, also mit Ausschluss anderweitiger Motive und Nebenrücksichten, stattfindet, so erhebt sich in uns unwillkürlich derjenige Beifall, welchen das reine Wohlwollen unmittelbar erweckt. Bei diesem reinen Wohlwollen oder der reinen Güte ist es übrigens doch keineswegs nöthig, dass derjenige Wille, welchem die wohlwollende Person sich widmet, wirklich vorhanden sein mag; vielmehr genügt es für die Anerkennung einer wohlwollenden Gesinnung schon vollkommen, dass irgend ein bestimmtes Wollen einer andern Person als vorhanden angenommen wird, möge es auch den wirklichen Wünschen und Bestrebungen derselben nicht entsprechen. Das Wohlwollen bleibt immer schön, auch wenn es in seiner Richtung fehl greift.

§. 52.

Von einem bloß vorausgesetzten Willen einer andern Person kann aber dann nicht mehr die Rede sein, wenn es sich um mittelbare Richtung des Willens einer Person um den Willen einer andern handelt, vielmehr müssen beide dann als wirklich vorhandene Willen vorgestellt werden. Ausserdem gehört noch ein Medium dazu, wodurch beide Willen mit einander in Berührung kommen. Nehmen wir also den Fall an, eine Person wollte etwas, eine andere, ohne dass sie von dem Willen der erstern Kunde hätte, wollte dasselbe. Wäre nun der Gegenstand des beiderseitigen Wollens der Art, dass jedes, ohne das andere dabei zu beeinträchtigen, ihn sich aneignen kann, so würden sie sich gleichgültig neben einander verhalten. Ist dagegen der Gegenstand der Art, dass nur der eine dieser Willen mit Ausschluss des andern das Gewollte erreichen kann, so entsteht ein Conflict beider Willen miteinander. Beide kommen in Streit; der Streit als gegenseitige Verneinung zweier Willen missfällt absolut. Die innere Freiheit verbietet, in einem absolut missfälligen Willensverhältniss zu verharren. Auf dem dadurch motivirten Bestreben, der Collision aus-

zuweichen, und zur Vermeidung des Streites eine feste Bestimmung über den Gegenstand desselben zu treffen, bei der es für die weitere Zukunft sein Bewenden haben soll, beruht die ethische Bedeutung der positiven Bestimmungen des Rechts.

§. 53.

Das der Idee des Rechts zu Grunde liegende Willensverhältniss erweckt nicht einen ursprünglichen Beifall, sondern vielmehr ein Missfallen, dem durch Rechtsstiftungen begegnet werden soll. Dasselbe gilt auch von der Idee der Vergeltung. Die Voraussetzung derselben ist ein absichtliches Einwirken des Willens einer Person auf den Willen einer andern. Von den Gesinnungen des Wohlwollens oder Uebelwollens muss dabei völlig abgesehen werden, wenn wir das Verhältniss rein halten wollen. Wirkt nun in der angegebenen Weise ein Wille auf einen andern durch irgend ein Medium ein, so wird das dem andern Willen Angethane von diesem entweder als wohl oder als übel empfunden, und die That des Erstem ist entweder eine Wohlthat oder eine Uebelthat. Unvergoltene Thaten missfallen absolut! Das ist das der Idee zu Grunde liegende Urtheil. Dies Missfallen wird beseitigt durch die Vorstellung, dass ein gleiches Quantum Wohl oder Wehe auf den Thäter zurückgegangen ist, oder dass ein Jemanden zugefügtes Wohl oder Uebel billige Ausgleichung erfahren hat.

§. 54.

Ist die Reihe nun geschlossen? Nach vornhin bietet sie keine offene Stelle dar. Auch nicht in der Mitte. Denn das dabei eingeschlagene Verfahren ist eine Reihenbildung vermittelt contradictorisch entgegengesetzter Glieder fortschreitend von innern Verhältnissen zu äussern. Sollten etwa daraus sich noch neue Verhältnisse ergeben, wenn man den Unterschied der Gegenseitigkeit oder Nichtgegenseitigkeit zum weitem Eintheilungsgrunde möglicher Richtungen der Willensbestrebungen zweier Personen gegen einander macht? Beim Wohlwollen erhielten wir nur ein doppeltes Verhältniss derselben Art. Ebenso beim Wohlthun und

Uebelthun. Bei dem der Rechtsidee zu Grunde liegenden Willensverhältnisse dagegen, wobei es sich um eine mittelbare Richtung des Willens einer Person auf den einer andern handelt, ist die Richtung schon gegenseitig, sonst würde kein Streit entstehen. — Gesetzt aber nun, es böten sich statt zweier Personen mehrere Personen dar, etwa drei, würden sich dadurch noch andere Willensverhältnisse als die bereits vorhandenen ergeben? Erinnern wir uns daran, dass wir auf Entdeckung der einfachsten sittlichen Grundverhältnisse ausgingen, und dass dieselben bloß zweigliedrig sind. Welche Verhältnisse würden sich also bei dem Verhalten von drei Personen zu einander ergeben? Bezeichnen wir die drei Personen mit den Buchstaben a, b, c. und bilden aus dieser Ternion die mögliche Binome, so gewinnen wir ab, ac, bc. Hier wiederholt sich nun das schon früher Erkannte. Wir haben entweder eine Beurtheilung nach der Quantität oder Qualität der Bestrebungen, und in letzterer Beziehung eine unmittelbare Richtung des einen Willens auf den andern oder eine mittelbare; und zwar entweder eine absichtliche oder eine unabsichtliche. Sonach kommt nichts Anderes dabei zum Vorschein, als das bereits Gewonnene. Wenn dagegen unter der Voraussetzung einer gesellschaftlichen Vereinigung mehrerer Personen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, entsprechend den fünf einfachen Ideen, fünf gesellschaftliche Ideen aufgestellt werden, so sind dies keine ursprünglichen, sondern aus dem Bisherigen abgeleitete Ideen.

§. 55.

Es kann nun noch die Frage sein, wie weit der oben vorgezeichneten ethischen Beurtheilung Allgemeinheit zukomme? Natürlich soweit, als irgend welche Bilder von Willensverhältnissen dem auffassenden Vernunftwesen sich darbieten. Also nicht bloß für die beschränkte Sphäre des irdischen Daseins, nicht bloß für eine gewisse Zeit, sondern für alle Ewigkeit. Ob, wann und wo gewollt werden mag, darauf kam es uns zunächst nicht an, auch nicht darauf, wer der Wollende sein mag.

Jedes ästhetische Urtheil hat seine besondere Sphäre und es kommt ihm Allgemeinheit nur insofern zu, als es von jedem Vernunftwesen, welches sich die betreffenden Verhältnisse zum deutlichen Vorstellen gebracht hat, in gleicher Weise vernommen wird. Bei dieser aprioristischen Construction der ethischen Willensverhältnisse war es nicht darauf abgesehen, die betreffenden ästhetischen Urtheile zu erzeugen, sondern nur die Aufmerksamkeit auf die möglichen Arten von Willensverhältnissen zu richten, bei welchen, unter Erfüllung der nöthigen Bedingungen von Seiten des urtheilenden Subjects, die einzelnen ästhetischen Urtheile über das sittlich Wohlgefällige oder Missfällige zu Stande kommen. Diese verschiedenen Arten des Urtheiles fasst dann jede einzelne Idee in eine allgemeine Form zusammen, welche dazu dient, die Aufmerksamkeit auf das bei diesen Beurtheilungen Wesentliche zu richten. Freilich hat es oft seine besondern Schwierigkeiten, die Beurtheilung der in der Erfahrung vorkommenden mannichfach verwickelten Fälle durch Beziehung auf die einfachen ästhetischen Grundverhältnisse zu regeln. In welche Verwirrung man aber ohne ihre Hülfe geräth, kann man sich an den häufig vorkommenden moralischen Disputen verdeutlichen. Es fehlen dabei die unbedingt einzuräumenden Gedanken, in denen eine regressive Deduction ihre letzten Stützpunkte zu suchen hat und von welchen eine progressive Deduction ihren Anfangspunkt nehmen muss. Kommen nun falsche theoretische Meinungen noch dazu, oder werden richtige an die falsche Stelle gebracht, wie z. B. in jenen fehlerhaften Theorien vom libero und servo arbitrio mit obligaten psychologischen Phantasien, so tritt leicht der traurige Fall ein, dass sich auf Grund verschiedener Irrthümer heftig einander angreifende Parteien bilden, in deren Streite die Moral nicht gerade das erste Wort führt.

Zweiter Abschnitt.

Darstellung der sittlichen Ideen.

Das zweite sittliche Mittel besteht darin, das Gute zu zeigen, das Böse zu verwerfen. Dies geschieht durch die Darstellung der Thaten der Helden und der Verbrecher. Die Thaten der Helden sollen die Tugenden der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Mäßigkeit und der Bescheidenheit zeigen. Die Thaten der Verbrecher sollen die Laster der Ungerechtigkeit, der Unmännlichkeit, der Unmäßigkeit und der Unbescheidenheit zeigen. Die Darstellung der Thaten der Helden soll die Tugenden der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Mäßigkeit und der Bescheidenheit zeigen. Die Darstellung der Thaten der Verbrecher soll die Laster der Ungerechtigkeit, der Unmännlichkeit, der Unmäßigkeit und der Unbescheidenheit zeigen.

in dem ersten Theile des Buchs, wo es von der
 Natur der Seele handelt, wird gezeigt, dass die
 Seele eine einfache, unteilbare, und unsterbliche
 Substanz ist, die von Gott geschaffen wurde, und
 die in dem menschlichen Körper verweilt, um die
 Vernunft zu leiten, und die Tugenden zu er-
 wecken. In dem zweiten Theile wird gezeigt,
 dass die Seele die Vernunft hat, und dass sie
 die Tugenden erwecken kann, wenn sie sich
 der Vernunft unterwirft, und die Tugenden
 übt. In dem dritten Theile wird gezeigt,
 dass die Seele die Vernunft hat, und dass sie
 die Tugenden erwecken kann, wenn sie sich
 der Vernunft unterwirft, und die Tugenden
 übt.

Zweiter Abschnitt

Darstellung der sittlichen Ideen.

In dem ersten Theile dieses Abschnitts wird
 gezeigt, dass die Vernunft die Quelle der
 Tugenden ist, und dass sie die Tugenden
 erwecken kann, wenn sie sich der Vernunft
 unterwirft, und die Tugenden übt. In dem
 zweiten Theile wird gezeigt, dass die Vernunft
 die Quelle der Tugenden ist, und dass sie die
 Tugenden erwecken kann, wenn sie sich der
 Vernunft unterwirft, und die Tugenden übt.
 In dem dritten Theile wird gezeigt, dass die
 Vernunft die Quelle der Tugenden ist, und dass
 sie die Tugenden erwecken kann, wenn sie sich
 der Vernunft unterwirft, und die Tugenden
 übt. In dem vierten Theile wird gezeigt,
 dass die Vernunft die Quelle der Tugenden ist,
 und dass sie die Tugenden erwecken kann,
 wenn sie sich der Vernunft unterwirft, und die
 Tugenden übt. In dem fünften Theile wird
 gezeigt, dass die Vernunft die Quelle der
 Tugenden ist, und dass sie die Tugenden
 erwecken kann, wenn sie sich der Vernunft
 unterwirft, und die Tugenden übt.

Erstes Capitel.

Die Idee der innern Freiheit.

§. 56.

So lange der Mensch in seinem Wollen vertieft ist, bleibt seine Aufmerksamkeit den Gegenständen des Wollens und den zum Zwecke führenden Mitteln zugewendet. Sein Streben geht dabei dahin, Hindernisse zu beseitigen und Förderungen seiner Absichten herbeizuführen. Eine solche Vertiefung wird um so mehr stattfinden, je mehr Jemand für irgend etwas passionirt ist. In einem solchen Falle sagt man auch wohl, er habe keinen Sinn für etwas Anderes. Doch selbst ein passionirtes Wollen hat seine Pausen. Es tritt eine Besinnung ein. Die Gegenstände des Wollens treten gleichsam aus dem Bewusstsein des Wollenden zurück und unwillkürlich bietet sich das Bild des eigenen Wollens dem Vorstellen dar. Der Zustand der Begehrung hört wenigstens momentan auf, und macht einem ruhigen Nachdenken Platz. Das Vorstellen bleibt bei einer vereinzelt Betrachtung jenes Willensbildes nicht stehen; andere Vorstellungen finden sich auch noch ein, und durch vergleichende Zusammenfassung des Willensbildes mit der einen oder der andern dieser hinzutretenden Vorstellungen ergiebt sich ein Urtheil des Vorziehens oder Verwerfens, des Beifalls oder des Missfallens über jenes Willensbild. Alles dies geschieht meist so schnell und unwillkürlich, dass das Vor-

stellen oder innere Auffassen jenes Willensbildes und ein Beurtheilen desselben als ein und derselbe Act erscheint. Das eigene Wollen wird hiernach entweder als klug oder unklug, geziemend oder ungeziemend, gerecht oder ungerecht, edel oder unedel, überhaupt als gut oder böse, schön oder hässlich aufgefasst. Diese Beurtheilung bildet den Inhalt dessen, was wir sittliche Einsicht nannten. — Gesetzt nun, ein solches Urtheil des Beifalls oder Missfallens sei gewonnen, und schwebe gleichsam über dem bezüglichen eigenen Wollen der beurtheilenden Person, so kann sie dem gegenüber entweder in ihrem Wollen beharren oder auch dasselbe aufgeben. Möge sie das Eine oder das Andere thun, so ist dies für die weitere Beurtheilung nichts Gleichgültiges, sondern es bieten sich uns hier mehrere wohlgefällige oder missfällige Verhältnisse dar.

§. 57.

Nehmen wir zuerst an, die eigene Einsicht spricht sich missbilligend über ein Wollen aus, und Jemand beharrt nichts destoweniger in diesem seinen Wollen: würde dies Beifall erwecken? Das Handeln wider seine sittliche Einsicht oder, wie man auch sagt, wider seine bessere Ueberzeugung, ist kein Gegenstand des Beifalls, sondern nur des Missfallens. Dasselbe gilt auch dann, wenn man von einem Wollen, über welches das eigene Urtheil beifällig entschieden hat, ablässt. Beifällig dagegen ist ein Verhalten, bei dem das eigene Wollen der eigenen Ueberzeugung vom Geziemenden desselben entspricht und in Uebereinstimmung mit dieser Ueberzeugung zum Handeln fortschreitet. Beifällig ist ein Verhalten, in welchem ein Wollen nicht gegen das eigene Missfallen des Wollenden an diesem seinen Willen anstrebt, sondern vor demselben zurückweicht, bei dem also der Wollende seine Absicht deshalb aufgibt, um nichts ihm Missfälliges zu thun.

§. 58.

Wie entschieden nun auch das Lob sein mag, das einem Handeln nach der eigenen sittlichen Einsicht des Handelnden zu-

ertheilt wird, und wie unerbittlich der Tadel sich zeigt, welcher ein Wollen wider die eigene bessere Ueberzeugung des Wollenden trifft, so könnte immerhin noch bezweifelt werden, ob jenes Lob und dieser Tadel auf einem selbständigen ästhetischen Verhältnisse beruhet, und ob gerade das aufgestellte Verhältniss zwischen Wille und Einsicht den Grund dazu bildet. Um uns hierüber ins Klare zu setzen, haben wir uns zuvörderst die einzelnen Glieder des in Rede stehenden Verhältnisses zu verdeutlichen, auf das harmonische oder disharmonische Verhalten derselben näher zu achten, und zur Bestätigung derselben die Probe davon zu machen.

§. 59.

Was zunächst die Einsicht betrifft, so geht uns für unsern Zweck die Frage nichts an, woher die sie enthaltenden Urtheile der Billigung oder Missbilligung gekommen sein mögen; also auf welcher Art der Zusammenfassung des innerlich auftretenden Willensbildes mit anderen Vorstellungen die Einsicht beruhen mag: vielmehr handelt es sich lediglich nur darum, ob eine solche eigene Einsicht wirklich vorhanden ist oder nicht. Ebensowenig berührt uns die Frage, was denn diese Einsicht im Besondern einsehen möge. Es kommt uns lediglich nur auf den Unterschied eines billigenden oder missbilligenden Urtheils über irgend ein eigenes Wollen an, gleichviel ob dies nach Rücksichten des Rechts oder des Wohlwollens oder der Vergeltung oder der Vollkommenheit, oder ob es nach irgend welchen andern Rücksichten erfolgt. Ist doch selbst das Billigen oder Missbilligen nach Rücksichten der Klugheit bei der hier in Rede stehenden Beurtheilung nicht ausgeschlossen; nur mit dem Unterschiede, dass ein Handeln gegen eine derartige Einsicht eher als dumm, denn als schlecht bezeichnet wird, wobei jedoch der Fall eintreten kann und sogar nicht selten eintritt, dass derartige Fehler den Grund zu nicht minder starken und nachhaltigen Selbstvorwürfen bilden, wie wenn der eigenen sittlichen Einsicht zuwider gehandelt ist. — Endlich kommt es für unser Verhältniss im Wesentlichen auch nicht darauf an, ob die eigene Einsicht des Wollenden von

dem Werthe oder Unwerthe seines Wollens eine richtige oder ob sie eine falsche ist, sondern nur darauf, ob sie der Ausdruck der eigenen Ueberzeugung ist. Sonst würde eine nach andern Rücksichten verwerfliche Handlung nicht dadurch entschuldigt werden, dass der Handelnde seiner eigenen sittlichen Ueberzeugung gefolgt sei, wie auf der andern Seite im Uebrigen unverwerfliche Handlungen eine missbilligende Beurtheilung erfahren, wenn sie der sittlichen Einsicht des Handelnden zuwiderlaufen. Diesen weiten Begriff der Einsicht, welchen wir bei unserm Verhältnisse als zulässig betrachten, wolle man jedoch nicht so deuten, als ob wir dabei nur den Begriff der Einsicht in Abstracto, d. h. von einer Einsicht ohne besonders Eingesehenes, im Auge hätten. Eine solche Einsicht wäre beziehungslos und taugte nicht dazu, das eine Glied eines ästhetischen Verhältnisses zu bilden. Endlich mag hier auch noch besonders bemerkt werden, dass wir uns bei der Einsicht auf den Begriff der sittlichen Beurtheilung beschränken.

Ebensowenig nun es bei der sittlichen Einsicht auf eine nähere Bestimmung der besondern Arten des Vorziehens oder Verwerfens ankam, so gleichgültig ist bei dem ihr entsprechenden oder nicht entsprechenden eigenen Wollen die Frage, welchen besondern Zweck es verfolgen mag. Das Wesentliche für unsere Betrachtung ist nur dies: ob gerade dieses und kein anderes Wollen wirklich den Gegenstand der eigenen sittlichen Beurtheilung bildet. Wichtiger dagegen ist die Frage: ob in der That Wille und Einsicht Glieder eines ästhetischen Verhältnisses sein können.

§. 60.

Wille und Einsicht können nur unter der Voraussetzung ein ästhetisches Verhältniss bilden, dass sie nicht etwas Disparates, sondern conträr Verschiedenes bedeuten, dass also das eine Glied als eine gewisse Abänderung des andern angesehen werden kann. Dies scheint beim ersten Blick nicht möglich zu sein. Denn wie sollte ein Urtheil als Abänderung einer Begehrung oder einer Begehrung als Abänderung eines Urtheils angesehen werden

können? Und doch ist dies in einem gewissen Sinne recht wohl möglich. Es kommt nur darauf an, das *tertium comparationis* richtig hervortreten zu lassen. Bekanntlich ist der Kern des Wollens eine unruhige, noch unvollendete Vorstellung oder Vorstellungsgruppe; eine solche, welche im Streben begriffen ist, sich gegen ihr entgegenstehende Hemmungen zum vollständigen Vorgestelltwerden emporzuarbeiten. Die in Rede stehende Einsicht dagegen ist eine Urtheilsentscheidung über den Werth oder Unwerth eines Wollens, also eine vollendete und ruhige Vorstellung, welche fest beharrt, während das Wollen zur That fortschreitet. Der logische Vergleichungspunkt zwischen Wille und Einsicht ist also der Begriff des Vorstellens, und Wille und Einsicht sind demnach verschiedene Modificationen desselben. — Ausser dieser Gleichartigkeit beider Glieder finden aber noch besondere Beziehungen zwischen beiden statt. Der Inhalt der sittlichen Einsicht ist keine Urtheilsentscheidung über irgend ein fremdes Wollen, sondern gerade über dasjenige, welches das erste Glied des Verhältnisses bildet. Der Beziehungspunkt der Einsicht ist das mit noch andern Vorstellungen zusammengefasste Bild dieses Wollens, und das Resultat der meist unwillkürlichen und unbemerkten Zusammenfassung beider ist der Inhalt der Einsicht. Die Einsicht steht hier also nicht isolirt neben dem Willen, sondern bezieht sich auf denselben; der Wille dagegen giebt sein Bild ab an die Einsicht. Ausserdem stehen beide noch in mittelbarer Beziehung zueinander. Denn nach der Voraussetzung sollte unter der Einsicht das Urtheil des Wollenden über sein eigenes Wollen, nicht ein fremdes Urtheil über dasselbe verstanden werden. Die Person des Wollenden und Einsehenden ist also das nicht zu übersehende Bindemittel zwischen den beiden Gliedern: Wille und Einsicht.

§. 61.

Halten wir nun die Begriffe des eigenen Wollens und der eigenen sittlichen Einsicht im zusammenfassenden Denken einander gegenüber, so ergiebt sich daraus noch kein ästhetisches

Urtheil. Die Glieder sind noch zu leer. Bei der Einsicht fehlt noch die Angabe, ob sie sich beifällig oder missfällig über ein bestimmtes Wollen ausspricht und beim Wollen die Angabe, ob es gegenüber der Einsicht beharrt oder zurückweicht. Mit Rücksicht auf diese verschiedenen Möglichkeiten sind vier besondere Fälle in Erwägung zu ziehen. Entweder beharrt Jemand in einem Wollen, das er beurtheilend verschmähete, oder er lässt eben deshalb davon ab; und wiederum, es wird wirklich das gewollt, mit dessen Willensbilde von Seiten des Wollenden das eigene Urtheil des Beifalls sich verknüpfte, oder es wird dasselbe unterlassen. Jedem der vier Fälle kommt eine besondere Beurtheilung zu.

§. 62.

Denken wir uns zunächst eine Person in einem bestimmten Wollen begriffen und mit dem innerlich aufgefassten Bilde dieses Wollens verknüpfte sich ein Missfallen an demselben; die dasselbe vernehmende Person beharrte nichts destoweniger in diesem von ihr als missfällig erachteten Wollen, so haben wir hieran eine besondere Art von Contrast. Was das eigene Urtheil missbilligend verwarf, das wird wollend behauptet, und was wollend behauptet wird, darüber spricht das sittliche Urtheil sein Missfallen aus; ein und dasselbe von Ein und demselben. Es ist dies nicht ein blosser Widerspruch im logischen Sinne, wie Verneinen und Bejahen, Verschmähen und Anstreben Eines und desselben, sondern wir haben hier einen qualificirten Gegensatz wie bei einer Dissonanz, mit dessen Wahrnehmung sich das Gefühl eines Missbehagens einstellt, welches sich dann in den bekannten Ausdrücken des Missfallens an einem solchen Verhalten kundgiebt. Dass dem wirklich so sei, dies erst noch weiter beweisen zu sollen, ist weder nöthig noch zulässig. Um sich von der Richtigkeit des Gesagten zu überzeugen, hat man nur nach der angegebenen Weise das Experiment zu machen und das Urtheil des Missfallens wird sich nicht allein unfehlbar einstellen, sondern es wird bei der deutlichen Vorstellung der betreffenden Verhältnisse unwandelbar beharren. Dass dies dem Einen leichter, dem Andern

schwerer werden und in dem einen Falle besser als in einem andern gelingen mag, daran ist das Verhältniss selbst nicht schuld, sondern es liegt dies in der mehr oder minder günstigen Lage des vorstellenden Subjects.

§. 63.

Wer mag nun wohl, nach dem natürlichen Hergange, das Missfallen über ein so disharmonisches Verhältniss zunächst vernehmen? Derjenige, welcher wider seine bessere Ueberzeugung handelt? Wie natürlich es auch sein mag, dass die wollende und handelnde Person eher, als irgendeine andere, weiss was sie will, und dass sie schon früher sich ein Urtheil über ein derartiges Wollen gebildet haben mag, so fehlen doch häufig gerade bei der handelnden Person selbst diejenigen Bedingungen, welche dazu gehören, das Missfallen über ein disharmonisches Verhältniss des eigenen Wollens mit der eigenen Einsicht zu erzeugen. Möge die letztere auch noch so klar und deutlich gewesen sein, so hat sie deshalb doch noch keinen unmittelbaren Einfluss auf den Willen, so dass bei einer vorhandenen Einsicht beide Glieder in ein dem Wollenden bewusstes Verhältniss träten. Ihrem eigentlichen Wesen nach ist die sittliche Einsicht ein unwillkürliches, d. h. willenloses Urtheil, ohne irgend welche Strebung oder Kraftäusserung. Sie bildet daher keineswegs eine ursprüngliche Gegenkraft gegen die Activität des als missfällig erkannten Wollens, wodurch etwa unmittelbar eine solche Spannung im Innern des wider sittliche Einsicht Wollenden bewirkt würde, welche, wenn sie auch nicht gerade derjenige Zustand wäre, welcher dem Missbehagen an dem in Rede stehenden Missfallen eigentlich zu Grunde liegt, doch zu demselben führte, indem durch jene bemerkte Spannung dasjenige Verhalten zum Bewusstsein gefördert würde, dessen ebenmässiges Vorstellen das in Rede stehende Missfallen unmittelbar erzeugt. — Um das Missfallen an einem der eigenen sittlichen Einsicht des Wollenden zuwiderlaufenden Wollen zu vernehmen, ist ein unparteiischer Zuschauer, d. h. ein solcher,

fremden Willen viel begünstigter als der Wollende selbst und es darf daher nicht befremden, wenn bei ihm jenes Urtheil früher und reiner, als bei der wollenden Person selbst, hervortritt. Dieselbe nämlich befindet sich im Zustande der Begehrung, also nicht in derjenigen Gemüthsruhe, welche zu einer unbefangenen Beurtheilung nöthig ist. Eine Menge von Vorstellungen, welche theils den Zweck, theils die Mittel zum Zweck betreffen, drängen sich ins Bewusstsein derselben ein und es können deshalb diejenigen Vorstellungen, welche eintreten müssen, um eine Beurtheilung dieses Wollens zu Wege zu bringen, noch nicht den rechten Zugang gewinnen. Dasselbe gilt auch von einer blossen Reproduction einer etwa bereits schon bei andern Gelegenheiten gewonnenen Beurtheilung eines derartigen Wollens. Die wollende Person muss also immer erst sich selbst gegenüber die Rolle eines Zuschauers übernehmen, um das betreffende Missfallen deutlich zu vernehmen. — Endlich ist es bei der Disharmonie des eigenen Willens mit der eigenen sittlichen Einsicht keineswegs nöthig, dass Jemand absichtlich seiner sittlichen Einsicht widerstrebt. Dies würde schon einen hohen Grad von sittlicher Verworfenheit, wie er nur selten angetroffen wird, bezeichnen. Es ist vielmehr schon genug, wenn er bei einem Wollen das Urtheil der eigenen sittlichen Einsicht ausser Acht lässt und dem Zuge der Begehrung sich hingiebt. Starke Triebe und Leidenschaften machen blind und taub gegen das, was man sonst in ruhigen Stimmungen sehr klar und deutlich vernimmt. Ist freilich die Aufregung vorüber, sind die Begierden gestillt, dann geschieht es wohl, dass mit dem Bilde des ausgeführten Willens sich das Urtheil des Missfallens verbindet und man sich in der ganzen vollzogenen Action als einen innerlich Unfreien, mit keinem sonderlichen Wohlgefallen erblickt. Verknüpfen sich aber, wie es sehr oft geschieht, mit diesem Missfallen noch andere Gefühle, z. B. gewisse nach der Erfüllung einer Begehrung eintretende Abspannungen, Missstimmungen, oder auch die Furcht vor den übeln Folgen einer vollbrachten Handlung, so sind diese, als auf andern Ursachen beruhend, mit dem missfälligen

ästhetischen Eindruck einer Disharmonie zwischen dem eigenen Wollen und der eigenen Einsicht nicht zu verwechseln.

§. 64.

Gehen wir jetzt zu dem Falle über, wo der eigene Wille dem, was die eigene sittliche Einsicht billigt, oder für gut hält, entspricht. Auch hier genügt schon die Annahme eines bestimmten Wollens einer Person, welches der sittlichen Einsicht mit derselben gemäss ist, gleichviel, ob der Handelnde selbst ein Bewusstsein davon hat, oder nicht. Stellt man sich nun diese beiden Verhältnissglieder ebenmässig vor, so gewinnt man dadurch nicht den gleichgültigen Eindruck einer doppelten Bejahung, sondern den wohlgefälligen eines harmonischen Verhältnisses. Sollte ein Wollen, welches dem, was die eigene sittliche Einsicht gut heisst, entspricht, nicht anders denn als blosser Bejahung oder Bethätigung einer Action durch eine andere aufzufassen sein, so müssten die beiden Vorstellungen in eine völlige Verschmelzung mit einander eingehen, was aber nicht möglich ist. Denn Wille ist nicht Einsicht, und Einsicht nicht Wille. Beide erhalten sich im Bewusstsein des vorstellenden und beurtheilenden Subjectes einander gegenüber in ihrer eigenthümlichen Qualität. Und wie sehr auch bei der Vorstellung von dem Willen einer Person, welcher dem beifälligen Urtheil dieser selbigen Person über ein solches Wollen oder gerade über dieses Wollen entspricht, die beiden Verhältnissglieder, Wille und Einsicht, einander durchdringen oder, wegen ihrer Beziehungen, tief in einander greifen, so verhindert doch eine völlige Verschmelzung beider, oder ein völliges Aufgehen beider in einander, deren verschiedene Qualität. Wille ist und bleibt immer eine Art von Begehrung, und das beifällige Urtheil darüber ist eine Aeusserung des sittlichen Geschmacks. Geschmack aber und Begehrung lassen sich nicht als ein und dasselbe fassen. — Um die Vorstellung von dem harmonischen Verhältnisse, welches hier stattfindet und unmittelbar empfunden wird, sich zu erleichtern, ist es sehr förderlich, den betreffenden Willen nicht als etwas Abgeschlossenes, sondern als eine Reihe fortlaufender

Activitäten zu denken und derselben dann das Urtheil der sittlichen Einsicht gleichsam als festen Punkt gegenüber zu halten, zu welchem dann die Willensbethätigungen im Verhältniss einer correspondirenden Bewegung stehen. Nur ist hierbei vorzusehen, dass der Beurtheilende seine eigene Ansicht, von dem sonstigen Werthe des activen Wollens, mit der Ansicht des Wollenden darüber, nicht verwechsele, und sich dadurch die nöthige Objectivität der Beurtheilung störe. Dass der betreffende Wille noch Beurtheilungen nach anderen Verhältnissen unterliegt, darf die Beurtheilung des in Rede stehenden Verhältnisses nicht beeinträchtigen und zu einer falschen Substitution veranlassen.

§. 65.

Es bleiben uns nun noch zwei Fälle übrig, welche ebenfalls eine unmittelbare Werthschätzung trifft. Gesetzt nämlich, es unterliesse Jemand, was er beurtheilend billigte, so würde die Vorstellung von dieser zurückweichenden und der eigenen sittlichen Einsicht zuwiderlaufenden Bewegung dieses Wollens einen Eindruck hervorrufen, welcher dem entgegengesetzt ist, den ein Correspondiren des eigenen Wollens mit dem beifälligen Urtheile der eigenen sittlichen Einsicht erzeugte, also keinen Beifall, sondern ein entschiedenes Missfallen verursachen. Der andere Fall ist der, dass ein Ablassen von einer durch den Wollenden selbst als missfällig erkannten Willensbestrebung stattfindet. Hier möchte es scheinen, als ob dabei nur von einem Aufhören jener Missstimmung, welche die Vorstellung eines dem eigenen Missfallen des Wollenden gegenüber beharrenden Willens verursacht, die Rede sein könnte. Doch sofern das Aufhören nicht als ein plötzliches Abbrechen erscheint, sondern das Bild eines allmählichen Zurückweichens vor dem Missfallen darbietet, so haben wir hier ein ähnliches Verhältniss wie bei der allmählichen Auflösung einer Dissonanz, nur mit dem Unterschiede, dass das Finale nicht gerade eine Consonanz zu sein braucht, sondern dass ein völliges Verschwinden der Dissonanz genügt. Zwar macht sich auch hier nicht selten ein positiver Beifall geltend, wenn nämlich das

Ablassen von einem missfälligen Wollen nicht ohne Anstrengung und innern Kampf vor sich geht. Man lobt und bewundert die Kraft eines entschiedenen Nein - Sagens zu sich selbst. Doch weist diese Betrachtungsweise auf andere Verhältnisse hin, als die sind, mit welchen wir hier zunächst zu thun haben.

§. 66.

Machen wir nun die Probe von der Richtigkeit der Annahme eines selbständigen ästhetischen Charakters der aufgestellten Verhältnisse, so haben wir darauf zu achten, ob die Urtheile des Beifalls oder Missfallens noch bleiben, wenn wir eine Abänderung in der als Bedingung geforderten Auffassung jener Verhältnisse vornehmen, also etwa jedes Glied einzeln für sich betrachten oder die einzelnen Glieder in verschiedene Personen verlegen. Stellen wir uns zunächst die einzelnen Glieder für sich vor, und sehen, was dabei sich ergibt. Ein Wollen ohne das eigene Urtheil der wollenden Person über den Werth oder Unwerth desselben, und die sittliche Einsicht ohne das ihr entsprechende Wollen lässt jeden Beifall oder jedes Missfallen darüber verstummen. Wir haben hier zwei völlig gleichgültige Glieder, vorausgesetzt, dass man dieselben nicht etwa mit andern Vorstellungen in irgend ein Verhältniss gesetzt hat und darnach beurtheilt. Ein ganz isolirt für sich betrachtetes Wollen ist weder löblich noch tadelnswerth. Es kann sich nach gewissen Rücksichten als angenehm oder beschwerlich, zweckmässig oder unzweckmässig, gerecht oder ungerecht, wohlwollend oder übelwollend, matt oder energisch zeigen, doch kommt bei allen diesen Beurtheilungen noch nicht die Beurtheilung der innern Freiheit zu Stande. Die Unabhängigkeit dieser Beurtheilung von jenen zeigt sich recht deutlich dann, wenn man darauf achtet, dass der unbedingte Beifall, welcher der sogenannten Ueberzeugungstreue im Wollen und Handeln gezollt wird, nicht darnach geht, ob das betreffende Wollen noch andern Rücksichten vorgezogen oder verworfen wird. Ein Wollen kann beschwerlich, widerwärtig, Abscheu erregend sein, hält es der Wollende für gut und geziemend, so wird ihm das Lob zu Theil,

welches ein überzeugungstreues Verhalten auf sich zieht. Die Ausführung eines Wollens kann angenehm, vortheilhaft, und anziehend sein, und als solches den Verdacht eines genussüchtigen Bestrebens oder selbstsüchtiger Absichten erregen. Zeigt es sich aber bei näherer Erkundigung, dass die so beurtheilte Person die Ueberzeugung hatte, gerade so handeln zu müssen, um nicht unrecht oder ungeziemend zu handeln, so stellt sich statt des vorherigen Tadels ein Lob ein. Ein principieller Egoist, welcher aus Versehen wahrhaft wohlwollend sich äussert, setzt sich dem Spotte aus; und einen Menschen, welcher um irgend welcher Vorthelle willen von seiner Ueberzeugung abtrünnig wird, verachtet man, wie viel Werth man auch sonst auf die wider die eigene Ueberzeugung ausgeführte That legen mag.

§. 67.

Betrachten wir auf der andern Seite die sittliche Einsicht für sich, ohne Rücksicht auf ein ihr entsprechendes oder nicht entsprechendes eigenes Wollen, so verschwinden bei einer solchen isolirenden Vorstellung jene Urtheile des Lobes oder des Tadels, welche die Beziehung der eigenen sittlichen Einsicht auf das eigne Wollen erweckt. Zwar unterliegt die sittliche Einsicht, abgesehen von dem ihr entsprechenden oder nicht entsprechenden Willen der einsehenden Person mancherlei Beurtheilungen, doch gehen alle solche Prädicate des Lobes oder Tadels theils aus Vergleichung dieser Einsicht mit einer andern Einsicht, theils aus einer Beziehung derselben auf bestimmte Zwecke hervor. Nach diesen Rücksichten kann die sittliche Einsicht eines Menschen klar oder unklar, sicher oder schwankend, fein ausgebildet oder noch roh sein, weit umfassend oder beschränkt, schnell oder langsam; sie kann ferner als nützlich oder schädlich betrachtet werden, sofern sie gewissen Absichten und Zumuthungen Anderer zuwider ist. Dass überhaupt die Einsicht, sowohl die theoretische, als die praktische, als Mittel für gewisse Zwecke sehr wichtig und werthvoll ist, bedarf nicht erst der besondern Erwähnung. Wäre das nicht, weshalb die viele Mühe, von dem Wesen des Sittlichen eine

wissenschaftliche Einsicht zu gewinnen? Es findet dabei ein doppeltes Interesse, sowohl ein theoretisches als auch ein praktisches statt. Der beirrende Einfluss falscher theoretischer Meinungen auf das praktische Verhalten ist gerade heutzutage sichtlich genug. Dennoch wäre es ein starker Fehlgriff, irgendwelche Einsicht, rein für sich betrachtet, und wäre es selbst die sittliche, schon für etwas Schönes oder absolut Beifälliges anzusehen. Die Versuche, ihr einen selbständigen ästhetischen Werth zu geben, beruhen meistens darauf, dass man sie als Bedingungen der Sittlichkeit betrachtet, und diesen relativen Werth als einen absoluten setzt, weil man sich dieser Relation auf die Sittlichkeit nicht deutlich bewusst ist. Möge also das sittliche und ästhetische Urtheil Jemandes noch so ausgebildet sein, möge ein Mensch mit bewundernswerther Schärfe das Richtige in der Beurtheilung Anderer und seiner selbst treffen; möge Jemand der ausgezeichnetste Moralist sein: entspricht sein Wollen dieser seiner Einsicht nicht, so wird er um so sicherer ein Gegenstand des Missfallens sein, als man die nöthige Einsicht bei ihm voraussetzen muss, Gutes von Bösem gehörig zu unterscheiden. Wie wenig also die sittliche Einsicht zum sittlichen Wollen fehlen darf, so ist es doch selbstverständlich, dass Wissen dessen, was gut ist, noch lange nicht gut sein, und das Wissen dessen, was böse ist, noch lange nicht böse sein ist.

§. 68.

Der eigenthümliche Beifall oder das eigenthümliche Missfallen, bei einer Beurtheilung nach der Idee der innern Freiheit, verschwindet nicht bloß dann, wenn Wille und Einsicht isolirt aufgefasst werden, sondern auch dann, wenn eine solche Abänderung des Verhältnisses vorgenommen wird, dass man die Einsicht nicht mehr als die eigene Einsicht des Wollenden, sondern als die Einsicht irgend einer andern Person ansieht. Beim Folgen oder Nichtfolgen einer fremden Einsicht können sich zwar immerhin Urtheile des Lobes oder Tadels geltend machen, und zwar so, dass die Folgsamkeit gelobt, die Unfolgsamkeit getadelt wird. Es kann jedoch auch ebenso sehr ein Wollen, welches der sittlichen

Einsicht einer zweiten Person nicht folgt, gelobt und wiederum ein solches, welches ihr folgt, entschieden getadelt werden. Dies weist darauf hin, dass hier anderweitige Verhältnisse, aus welchen Lob oder Tadel entspringt, obwalten, als das vorliegende der innern Freiheit. Begiebt sich Jemand seines eigenen sittlichen Urtheiles über den Werth oder Unwerth irgend eines Vorhabens, und folgt er dabei unbedingt dem Urtheile einer andern Person: so kann die dabei stattfindende vertrauensvolle Hingabe Lob verdienen; das Lob der innern Freiheit hat es nicht. Ein Wollen mit völliger Begebung des eigenen sittlichen Urtheils darüber, entbehrt eines wesentlichen Erfordernisses der sittlichen Würde. Es befindet sich gewissermassen noch im Zustande der Unmündigkeit. Dass aber eine Menge von Menschen nicht zu der ethischen Mündigkeit gelangen und deshalb einer politischen oder kirchlichen Bevormundung bedürfen, darf nicht dazu verleiten, eine solche Bevormundung als normales Verhältniss für die Einzelnen aufzustellen. Wird von irgend einer Seite die Forderung an irgend welche Klasse der Bevölkerung gemacht, sich ihres eigenen Urtheils über gut und böse, recht und unrecht, unbedingt zu begeben, und statt dessen nur das Urtheil Anderer darüber competent sein zu lassen, so nennt man einen solchen Missbrauch natürlicher oder übertragener Vormundschaft eine Unterdrückung der Gewissensfreiheit, welche stets zu Empörungen reizt, sobald ein solches Verfahren bekannt wird. Im Gegensatz dazu ist die sittliche Aufgabe, sowohl der Kindererziehung, als auch der Völkererziehung, die, nicht blos zu dressiren, Gebote und Verbote anzulernen und mit Strafen zu drohen, sondern es soll die eigene sittliche Einsicht erweckt, gereinigt und sicher gemacht werden. Dies ist nicht allein human, sondern noch ganz besonders die Forderung des Christenthums. Wie weit freilich diese Aufgabe gelingt, wie weit eine gewisse sittliche Bevormundung in wohlgeordneten Lebensverhältnissen immer noch zum Schutz der sittlichen Ordnung nöthig bleibt, und wie diese sich zum Theil von selbst bildet, dies ist eine andere Frage, welche hier nicht zu erörtern ist.

§. 69.

Das Urtheil absoluten Beifalls oder Missfallens, welches sich mit ursprünglicher Evidenz, und ohne irgend einer logischen oder psychologischen Deduction erst zu bedürfen, bei einer deutlichen Vorstellung der betreffenden Fälle ergiebt, geht eigentlich zwar nur auf bestimmte Verhältnisse der beiden Glieder, nämlich des eigenen Willens und der eigenen sittlichen Einsicht, doch wird es hinterher auch auf das der Einsicht entsprechende oder nicht entsprechende Wollen übertragen. Es geschieht dies gerade so wie bei gewissen Empfindungen, die durch irgendwelchen Gegenstand erzeugt werden. Der durch die besondern Zustände der wahrnehmenden Person bedingte angenehme oder unangenehme Eindruck wird den Gegenständen ohne Weiteres als Eigenschaft zugeschrieben. So nennt man eine Begebenheit erfreulich, ohne dass ihr selbst eine derartige Eigenschaft anzusehen wäre. Eine ähnliche Veranlassung haben die Urtheile: der Ton ist rund, voll, spitzig u. s. w. Lob also einem wirklichen Wollen, welches mit der sittlichen Einsicht des Wollenden harmonirt; Tadel einem Wollen, welches mit derselben disharmonirt. Anders freilich ist es mit der Einsicht. Bei ihr findet eine derartige Uebertragung nicht ohne Weiteres statt. Denn einmal ist sie das constante, der Wille dagegen das bewegliche Glied; zum Andern geht die sittliche Beurtheilung nicht unmittelbar auf die Einsicht, sondern auf den Willen. Die sittliche Einsicht ist nur dann ein Gegenstand des Lobes oder Tadels, wenn entweder ein Wollen in ihr enthalten ist, oder wenn sie den Grund für ein Wollen, welches Lob oder Tadel auf sich zieht, abgiebt. In diesem letzten Falle ist die Werthschätzung nur eine mittelbare. Endlich, da es kein Wollen giebt ohne eine wollende Person, und ebenso keine Einsicht ohne einsehende Intelligenz, und sowohl die Vorstellung eines Willens, als auch die der sittlichen Einsicht, in Beziehung steht zu einer wollenden und einsehenden Person, und zwar zu einer und derselben: so erstreckt sich das Lob oder der Tadel eines mit der eigenen sittlichen Einsicht harmonischen oder disharmonischen

Wollens ohne Weiteres auf die wollende Person selbst. Ja es ist dies gerade eine besondere Eigenthümlichkeit der Idee der innern Freiheit, dass sie viel directer zum Lobe oder zum Tadel derjenigen Person, welche ihr gemäss oder nicht gemäss handelt, führt, als das z. B. bei der Idee des Rechts geschieht. Denn bei dem dieser Idee zu Grunde liegenden Willensverhältnisse ist erst noch die Weisung der Idee der innern Freiheit nöthig, um ein Lob oder einen Tadel über das dabei obwaltende persönliche Verhalten auszusprechen. Nicht alle Beurtheilungen nach der sittlichen Idee beruhen nämlich auf einem ursprünglichen Beifall, sondern sind vielmehr die ästhetische Consequenz eines ursprünglichen Missfallens. Und dahin gehört nicht allein die Idee des Rechts, sondern auch die der Vergeltung.

§. 70.

Hat nun Jemand das Wohlgefällige der Harmonie eines Wollens mit der sittlichen Einsicht des Wollenden, oder das Missfällige der Disharmonie beider, an sich und an Andern deutlich und oft genug vernommen, so hat dadurch der Umfang seiner sittlichen Einsicht einen Zuwachs erhalten. Das der Idee der innern Freiheit zu Grunde liegende Verhältniss ist selbst Gegenstand seiner sittlichen Einsicht geworden. Man denke sich nun, dass in einer Person der Vorsatz entstehe, den als wohlgefällig erkannten Verhältnissen zwischen dem eigenen Wollen und der eigenen Einsicht zu entsprechen, und den als missfällig erkannten Verhältnissen auszuweichen. Wie dies geschehen mag, geht uns hier nichts an; es genügt die blosser Annahme der Möglichkeit dessen, was ja sonst vielfach in Wirklichkeit vorkommt. In einem solchen Falle ist der durch die Idee der innern Freiheit bezeichnete innere Zustand selbst Gegenstand des Strebens geworden; man will überzeugungstreu denken und handeln. Fassen wir dieses Streben als das eine Glied eines Verhältnisses und das beifällige Urtheil über ein solches Streben als das andere Glied, so haben wir hier abermals ein Verhältniss zwischen einem bestimmten Wollen und dem eigenen beifälligen Urtheile darüber, deren

Einstimmigkeit gefällt, und deren Nichteinstimmigkeit missfällt. Hieraus ersieht man, dass ein Vorsatz in doppelter Hinsicht gefallen kann. „Erstlich, sofern er seinem eigenen Muster entspricht; zweitens, sofern er vielleicht der Erfolg ist von dem allgemeinen Entschlusse, den Mustern als Mustern und dem Geschmacke überhaupt Folge zu leisten.“ Im ersten Falle sind die Weisungen der übrigen Ideen das Vorbildende; im letztern Falle ist es die Weisung der Idee der innern Freiheit selbst. Man hüte sich aber bei dieser Gelegenheit, die Beurtheilung nach der Idee der innern Freiheit mit dem sogenannten moralischen Urtheile zu verwechseln. Letzteres ist bloß logischer, ersteres dagegen ästhetischer Art. Hat sich Jemand die Folgsamkeit gegen die eigene sittliche Einsicht zur Maxime für sein künftiges Wollen gemacht, und wird dann ein späteres Wollen dieser Person danach beurtheilt, ob es jener Maxime entspricht: so haben wir eine bloß logische Entscheidung, welche nach Subordinationsverhältnissen verfährt. Nehmen wir dagegen die Absicht, den Weisungen der Idee der innern Freiheit zu entsprechen, als das eine Glied eines Verhältnisses und das eigene Urtheil über das Löbliche oder Geziemende dieser Absicht als das andere Glied, so haben wir hier die Elemente eines ästhetischen Verhältnisses, deren gleichmässiges Vorstellen das Urtheil des Beifalls erzeugt. Hierbei gefällt aber nicht allein dies, dass ein Wollen mit der eigenen Einsicht des Wollenden harmonirt, es gefällt auch indirect der Wollende insofern schon, als er die Weisung der Idee der innern Freiheit sich zum Ziel seines Strebens gemacht hat. Bezeichnet man nun das Bestreben der sittlichen Einsicht zu folgen, mit dem Namen der Sittlichkeit, so würde unter Unsittlichkeit zunächst das Unterlassen eines solchen Bestrebens zu verstehen sein. Positive, und zwar vollständige Schlechtigkeit wäre es aber, wenn dies Unterlassen ein wirklich vorsätzliches wäre, und einen entschiedenen Widerwillen gegen die Weisungen der sittlichen Ideen zur Schau trüge.

§. 71.

Wird aber nicht dadurch, dass das absolut Wohlgefällige jener innern Harmonie mit sich selbst zum Ziele des sittlichen Strebens gemacht, und das Gegentheil jener Harmonie als etwas absolut Missfälliges zu vermeiden gesucht wird, dem sogenannten Eudämonismus Vorschub geleistet? Keineswegs. Vielmehr tritt nur durch unsere Darlegung das erst in das rechte Licht, was dem groben oder verfeinerten Eudämonismus und der gewöhnlichen Glückseligkeitslehre zwar vorschwebte, aber durch eine Menge falscher Begriffe wieder verdunkelt oder gar entstellt ward.

Vor allen Dingen ist festzuhalten, dass das Ziel des sittlichen Strebens auf eine dauernde und durchgängige innere Befriedigung hinausgeht. Die Disharmonien zwischen dem eigenen Wollen und der sittlichen Einsicht sollen aufhören, das Gemüth soll die erwünschte Ruhe finden. Oder möchte etwa der Mensch in den unangenehmen Spannungen, innern Zerwürfnissen, Selbstpeinigungen und welcher Art die Widerwärtigkeiten sein mögen, in denen er sich befindet, wenn sein Thun und Lassen mit seiner sittlichen Beurtheilung nicht stimmt, ewig verharren? Gewiss nicht! Man will heraus aus dergleichen Zuständen, die um so unerträglicher sind, je klarer die sittliche Einsicht ist, und je weniger man sich in Selbsttäuschungen über sein eigenes Thun und Treiben ergeht. Man möchte zum innern Frieden gelangen, der Eine auf diese, der Andere auf jene Weise. Wird nun dieser Frieden bald als Zustand eines guten Gewissens, bald als Seligkeit bezeichnet, redet man von der Ruhe der Seligen in Gott, soll man dem Unrecht geben? Gewiss nicht! Das Wesentliche aber, worauf es bei alledem hinauskommt, ist eine Einstimmigkeit zwischen dem eigenen Willen und der geläuterten sittlichen Einsicht, überhaupt ein harmonisch dahinschwebender Gang der innern Zustände vor dem eigenen Bewusstsein. Ist ein solcher Zustand das mehr oder minder bewusste Ziel menschlichen Verlangens, eines Verlangens, dessen mannichfache Aeusserungen und sowohl positive als negative Veranlassungen man ungenau genug auf einen

sogenannten Glückseligkeitstrieb zurückzuführen gesucht hat, soll man deshalb annehmen, der Werth jener innern Harmonie bestehe eigentlich nur darin, dass sie begehrt werde, oder dass sie wenigstens das letzte Ziel unserer Wünsche sei, ein Ziel, bei welchem, so zu sagen, das Herz Ruhe habe? Das wäre doch eine sehr sonderbare Verdrehung des eigentlichen Sachverhältnisses! Im Gegentheil gerade deshalb, weil die einzelnen harmonischen Verhältnisse der innern Vorgänge, welche in ihrem Gesamteffecte dasjenige darstellen, was man als Seligkeit bezeichnet, an und für sich, und unabhängig von einem darauf gerichteten Willen gefallen, und weil man auf das ihnen eigenthümlich zukommende Wohlgefällige immer wieder zurückgeführt wird, nach wie langen Umwegen und nach wie vielen falschen Befriedigungsversuchen dies auch geschehen mag, — deshalb sind die einzelnen Verhältnisse ethischen Beifalls das Ziel des Strebens, und die Verhältnisse ethischen Missfallens Gegenstände des Widerstrebens. Dass auf diese Weise durch eine tief angelegte psychologische Naturordnung, welche zu Anfang dieses Jahrhunderts auf den Gedanken eines Gravitationsgesetzes der sittlichen Weltordnung führte, das ethische Streben unterstützt wird, darin wird man hoffentlich doch wohl keine Beeinträchtigung des absolut normativen Charakters der ethischen Werthbestimmungen finden. Der Unterschied zwischen einem ethischen und einem eudämonistischen Charakter wird immer der bleiben, dass jenem die aus der innern Freiheit entspringende Lust ein ungesuchtes Resultat ist, während sie diesem der erstrebte Zweck ist und er darum die Sittlichkeit in den Rang eines Mittels hinabdrückt.

§. 72.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich ferner sehr deutlich, dass die Idee der innern Freiheit, ihrer rein begrifflichen Auffassung nach, lediglich ein formales Verhältniss bezeichnet. Es ward bei der Nachweisung dessen, worauf es in dem harmonischen Verhältnisse zwischen Wille und Einsicht wesentlich ankommt, abgesehen, sowohl von den besondern Zweckgedanken des eigenen

Wollens, als auch von dem besondern Inhalt der Einsicht, ja selbst davon, ob die eigene Einsicht eine richtige oder eine falsche war. Soll man dies als einen Mangel ansehen, soll man, im Bestreben denselben zu beseitigen, dem Wollen einen besondern Inhalt zuweisen und ebenso auch der Einsicht? Dadurch würde man die eigenthümlichen Weisungen der Idee beeinträchtigen und ihre Geltung willkürlich auf besondere Fälle beschränken. Freilich wenn man durch experimentelles Verfahren das Beifällige der betreffenden harmonischen oder disharmonischen Verhältnisse selbst vernehmen will, dann genügt es nicht, das Wollen einer Person und deren sittliche Einsicht in genere zu denken. Dergleichen allgemeine Begriffe sind vielmehr Postulate an das Denken als wirkliche Vorstellungen. Stellt man sich die einzelnen Verhältnissglieder nicht völlig deutlich vor, so kann der gesuchte ästhetische Eindruck nicht erfolgen. Erst dann, wenn man in besondern Fällen oftmals diese Eindrücke gewonnen hat und die betreffenden Urtheile geläufig geworden sind, kann es geschehen, dass durch blosse Andeutungen solcher Fälle, wie das eben bei der begrifflichen Verallgemeinerung derselben der Fall ist, die gewonnenen Erfahrungen reproducirt werden. — Ist aber nichts destoweniger bei der so allgemein aufgestellten Idee noch ein Mangel fühlbar, so kann dieser der Idee selbst nicht zur Last gelegt werden, sondern deutet nur darauf hin, dass man bei der sittlichen Beurtheilung sich nicht lediglich auf die Idee der inneren Freiheit beschränken darf. Soll nämlich einem Handeln nach der Idee der inneren Freiheit ein in jeder Hinsicht absolutes Lob ertheilt werden, so gehört dazu allerdings, dass die eigene sittliche Einsicht, der es entspricht, eine vollständig richtige ist. Fehlt etwas daran, so wird zwar die Ueberzeugungstreue absolut gelobt werden, aber es erhebt sich im Namen anderer sittlicher Ideen ein bestimmter Tadel. Dieser Umstand weist darauf hin, dass unser Verhältniss zu seiner Erfüllung noch anderer Ideen bedarf, wodurch die sittliche Einsicht einen bestimmten und zwar absolut normativen Inhalt bekommt; weist ferner darauf hin, dass die blosse Ueberzeugungstreue, also die Einstimmigkeit mit sich selbst,

zur Sittlichkeit zwar sehr wesentlich ist, doch aber nicht die einzige Grundlage der Ethik sein kann, wie dies die neuere Philosophie in metaphysisch-idealistischer Richtung meint. Denn die Urtheile des absoluten Lobes oder des absoluten Tadels, welche sie fällt, reichen nicht weit genug und schliessen die noch anderweitig vorhandenen ästhetischen Verhältnisse, in denen ein Wollen mit andern Willen stehen mag, keineswegs schon ein. Es bleiben also immer noch die Beurtheilungen nach den übrigen Ideen, des Rechts, der Billigkeit, des Wohlwollens, der Vollkommenheit übrig.

Der ganze Umfang also dessen, was unter die Idee der sittlichen Freiheit fällt, kann erst dann eingesehen werden, wenn man sowohl die übrigen sittlichen Ideen, als auch die daraus abgeleiteten sittlichen Werthschätzungen, welche den sogenannten mittelbaren Tugenden zu Grunde liegen, kennt. Das Verhältniss der übrigen Ideen zur Idee der innern Freiheit ist aber deshalb kein Verhältniss der Unterordnung, sondern der Beziehung. Bei der Annahme einer blossen Unterordnung würde man vergessen, dass die Idee der innern Freiheit ein selbständiges Urtheil repräsentirt, und dass die Urtheile nach den übrigen Ideen nicht blosse Arten oder Ausführungen dieses Urtheils sind.

§. 73.

Gesetzt nun, die sittliche Einsicht wäre durch die Rücksicht auf die unmittelbaren und mittelbaren, directen und indirecten Weisungen der sonstigen sittlichen Ideen nicht allein richtig, sondern auch vollständig normirt, und der eigene Wille des Einsehenden folge durchweg jener Einsicht, so würde ein solches Verhalten einen Zustand darstellen, welchen man mit Recht als den der innern Freiheit bezeichnen kann, und zwar nicht blos im negativen Sinne, als ein Freisein von irgend Etwas, sondern auch im positiven, als ein Ausgerüstetsein mit Etwas.

Der innerlich Freie wird jedoch nicht frei und ledig sein alles äussern Druckes. Eine solche Annahme wäre eine Uebertreibung nach Art der Stoiker, nach denen es für den wahren Weisen kein Uebel gäbe und der Schmerz kein Schmerz wäre. Im Gegentheil wird

dabei noch ein mannichfacher äusserer Druck stattfinden. Denn der, welcher sittlich frei ist, ist deshalb noch nicht im Stande, den äussern Umständen zu gebieten und sich über mancherlei Naturnothwendigkeiten hinwegzusetzen. Dagegen ist der innerlich Freie bei seinen Entscheidungen über gut und böse nicht abhängig von den wandelbaren Urtheilen und Launen Anderer, überhaupt nicht abhängig von fremder Einsicht, sondern ist hierin sein eigener Herr. Er folgt nur seiner Einsicht, folgt nur seinem eigenen, danach gebildeten innern Antriebe, nicht dem Befehle oder Zwange eines ihm äussern Wollens als eines solchen. Sein Motiv des Wollens ist der Entschluss, den Weisungen der eigenen sittlichen Einsicht Folge zu leisten, hervorgerufen durch das eigene Missfallen an dem Gegentheil und durch das eigene Gefallen an einem solchen harmonischen Verhältnisse. Es ist dies das Verhältniss, welches man sonst mit dem Ausdruck Autonomie des Sittlichen bezeichnet.

Der innerlich Freie ist ferner überhoben desjenigen innern Druckes, welcher durch den Zustand der Reue oder des bösen Gewissens bezeichnet wird. Derjenige, welcher in allem seinem Wollen und Handeln der eigenen sittlichen Einsicht, und zwar, wie es die Voraussetzung war, der vollständigen und richtigen Einsicht folgt, wird nie in jenen Zustand innerer Selbstanklage kommen, welcher sich wahrlich nicht auf Acte innerer Freiheit, sondern vielmehr innerer Unfreiheit bezieht. Daraus folgt aber nicht, als ob es etwas sittlich Unwürdiges oder, wie von Manchen gesagt wird, Unmännliches wäre, Reue zu haben. Das hiesse gerade soviel, als sein eigenes Thun, wie es gerade ist, und vielleicht eben deshalb, weil es sein eigenes ist, gut zu heissen. Eine solche Unterschätzung des innern Thuns ist einestheils vermessen, anderntheils lächerlich.

Durch die innere Freiheit wird ein solcher innerer Zustand bezeichnet, welcher das Gegentheil von derjenigen innern Anarchie ist, welche schon Sokrates als Erhebung dessen, was folgen soll, über das, dem die oberste Leitung im Innern zukommt, bezeichnet, oder worauf sich die Worte des Apostel Paulus be-

ziehen: Das Gute, was ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, was ich nicht will, das thue ich! (Röm. 7, 19.) Der innerlich Freie wird bei seinen Entschlüssen und Handlungen nicht geleitet durch die veränderlichen Bewegungsgründe der Lust und Unlust; nicht verlockt durch Rücksichten auf das blos Angenehme und Unangenehme; nicht verblendet durch die Vorspiegelungen einer auf äusserliche Vorthelle gerichteten Klugheit, einer Klugheit, bei der das Innere Schaden leidet und die sich doch zuletzt als grosse Unklugheit ausweist. Die alleinigen Führer seines Wollens sind vielmehr die unwandelbaren und nie mit sich selbst uneinigen Vorbilder des Guten. Fassen wir endlich den normalen Inhalt der sittlichen Einsicht, also die Weisungen der sittlichen Ideen, als die nicht von uns selbst gemachten, sondern gefundenen Ausdrücke einer allgemein gültigen sittlichen Weltordnung, in Gemässheit des Willens eines allmächtigen und allheiligen Gottes; so bezeichnet zugleich die Harmonie des eigenen Wollens mit jener sittlichen Einsicht die Einstimmigkeit eines Wollens mit dem Willen Gottes; eine Einstimmigkeit, welche schon von Alters her als höchstes Ziel des Freiheitsstrebens, sowohl des individuellen als auch des gesellschaftlichen, bezeichnet worden ist. Hierbei wird zugleich ersichtlich, welche Beziehung eine wissenschaftliche Darlegung der ethischen Principien zu der für das ethische Streben allgemein aufgestellten Forderung der Gottähnlichkeit oder zu dem Gebote hat: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig! Die Idee der Heiligkeit nämlich bezeichnet ihrem Inhalte nach nichts Anderes, als die Uebereinstimmung des eigenen Wollens und Strebens mit der durch die Weisungen sämtlicher sittlicher Ideen, einschliesslich der Idee der innern Freiheit selbst, normirten eigenen Einsicht.

§. 74.

Aus dem Dargestellten ergibt sich, dass die Idee der innern Freiheit oder Heiligkeit ein Ideal bildet, welches weit über den erfahrungsmässig vorhandenen sittlichen Zustand des Menschen hinausgeht, ja welches, auch nur in Gedanken nach allen Bezie-

hungen vollständig zu umfassen, eine ins Unabsehbare gehende Aufgabe ist. Doch kann dies in keiner Weise die Gültigkeit der Idee beeinträchtigen. Die Frage, ob und wie weit wir im Stande sind, dieses Ideal zu erreichen, und die Hinweisung darauf, dass selbst die Besten unter uns Menschen weit hinter demselben zurückbleiben, kann nicht entscheidend für die Geltung der Idee sein. Wird doch im bürgerlichen Leben Niemand dadurch, dass er sich ausser Stande zeigt, seine Debets zu erfüllen, von seiner Schuld freigesprochen. Sie bleibt so lange, als er sie nicht bezahlt hat oder sie ihm nicht freiwillig erlassen ist. Von dem Lobe oder Tadel nach der Idee der innern Freiheit lässt sich aber nichts hinwegnehmen, das Urtheil ist absolut und nicht relativ, ist sich stets selbst gleich und nicht veränderlich. Die Frage, ob etwas gut oder schlecht ausgeführt wird, oder unter vorhandenen Umständen ausgeführt werden könne, kann die Bestimmung eines Ideals nicht beeinträchtigen. Dafür ist es eben Ideal. Die Bedingungen des Idealen sind andere, als die des Reellen oder Wirklichen. Möge aber auch jenes Ideal in der Gesammtheit des Wollens eines Menschen nicht zur Ausführung gelangen, sondern als Ganzes in unabsehbaren Weiten liegende Grenzen haben, so folgt daraus noch keineswegs, dass keine der menschlichen Willensbestrebungen dem Vorbilde der Heiligkeit entspräche. Dies hiesse gerade so viel, als ob keinem Theile eines Ganzen genügt sei, wofern dem Ganzen nicht volle Genüge geschehen ist. Wer in irgend einem einzelnen Falle, geleitet von der richtigen Einsicht in das Gute, sein wirkliches Wollen nach dieser Einsicht lenkt, hat in diesem Falle nicht blos das möglichste Gute, sondern das absolute Gute selbst gethan. Von dem Allheiligen aber unterscheidet es sich immer dadurch, dass dieser es zu jeder Zeit und bei jeder Veranlassung ohne Ausnahme und ohne Unterlassung will und vollführt. —

Zusatz. Da es vielleicht Manchem noch befremdlich erscheinen möchte, dass wir den Zustand einer so durchgängigen Gebundenheit, wie die beständige Harmonie des Wollens einer Person mit ihrer eigenen sittlichen Einsicht darstellt, mit dem Namen der innern Freiheit, also mit einem Titel, der gerade das Gegentheil von Gebundenheit oder Zwang ausdrückt, bezeichnen, so sei dem im Obigen Gesagten noch folgende Auseinandersetzung beigelegt.

Freiheit ist ein hohler Begriff, wenn man dabei absieht von dem, Wovon und für Wen ein Freisein gelten soll. Zwar verknüpft sich oft auch mit dem Begriffe der Freiheit etwas Positives, nämlich die Vorstellung dessen, was das Ziel eines Freiheitsstrebens bildet, dann aber pflegt man auch noch andere Namen, als gerade den der Freiheit, oder des Losseins von etwas, zur Bezeichnung dieses Positiven anzuwenden, wie z. B. verschiedene Ausdrücke der Fülle im Gegensatze zu einem Mangel, des Wohlseins im Gegensatze zu einem Drucke. Weil aber das Lossein von Diesem oder Jenem die Vorbedingung ist zur Erreichung jenes positiven Zieles, so geschieht es, dass für eine Menge positiver Zielpunkte des Strebens das Wort Freiheit entweder im Singular oder auch im Plural gebraucht wird. Ein Blick auf das wirkliche Leben zeigt die vielfältigen Veranlassungen dazu. Der Mensch ist mancherlei äussern und innern Hemmungen seiner Wünsche und Begehungen ausgesetzt und selbst derjenige Monarch, welcher sich rühmte, dass die Sonne in seinem Reiche niemals unterginge, war wenigstens an eine Etikette gebunden, deren lästiger Zwang sprüchwörtlich geworden ist; andere vielen und mannichfachen Beschränkungen seines Willens zu verschweigen. Dass bisweilen der Diener eines sogenannten absoluten Herrschers mächtiger, als dieser selbst, ist bekannt. Einem praktischen Staatsmanne, wie hoch er auch gestellt sein, über welches Heer von Beamten er auch gebieten mag, ist immer nur eine sehr beschränkte Sphäre freier Thätigkeit gestattet, so dass Oppositionsmänner gerade dadurch am meisten zur Ruhe gebracht wurden, dass man sie in eine solche Stellung versetzte und den Zwang der Verhältnisse und des Geschäftsganges auf sie wirken liess. Wie oft endlich fühlt ein Denker, möge er sich sonst auch noch so frei und ungehemmt im Gebiete des Ideellen bewegen, möge er in seinen Gedanken über das, was sein soll, mit dem besten Erfolge zu Stande kommen, einen sehr unangenehmen Druck, theils durch Hinblick auf die gemeine Wirklichkeit, theils und ganz im Besondern durch den Widerstand falscher Meinungen gegen das Bessere, zumal wenn

sie Wahres und Falsches zusammenmischen oder gar in respectgebietender Miene hoher Schul- oder gar Staatsweisheit daherschreiten. Halbe Wahrheiten sind oft eine stärkere Geduldsprobe als grobe Irrthümer und bei dem lebhaften Bedürfnisse der Achtung vor angesehenen Lehrern oder hohen Staatsbeamten erregt es ein sehr widerwärtiges Gefühl, wenn sie notorische Fehlgriffe mit dem Heiligenschein der grössten Gewissenhaftigkeit oder der Gerechtigkeit und Billigkeit zu umkleiden suchen. — In vielen Fällen hat der Mensch nicht einmal ein deutliches Bewusstsein von dem, was ihn beengt, sondern eine Menge von Verhältnissen, theils allgemein gesellschaftlicher, theils individueller Art, erzeugen ein deprimirendes Gesamtgefühl und machen den Wunsch rege, auf irgend eine Weise aus dem gepressten Zustande herauszukommen. Daher kommt es, dass der Ruf nach Freiheit für den Menschen, je nach seiner individuellen Lage, meistentheils etwas Erhebendes hat, sofern nicht eine Menge von Verkehrtem, Widerwärtigem, Tyrannischem und Schlechtem mit diesem Rufe verbunden wird, wodurch er, wie das zu gewissen Zeiten geschehen ist, geradezu zum Schreckworte ward. Daher kommt es aber auch, dass so vielen Menschen bei dem Worte Freiheit ein sehr schwankender und unklarer Gesamteindruck vorschwebt und dass oft die widersprechendsten Bestimmungen das dabei Gedachte oder Geforderte bilden. Der Eine möchte von Diesem, der Andere von Jenem frei sein. Seine Freiheit soll Jemand bald hier gebrauchen, bald dort; in anderen Fällen soll er wiederum sich bestimmen lassen und ja nicht abändernd auf gewisse Einflüsse wirken. Da dem so ist, so dürften sich gerade beim Begriff der Freiheit mancherlei Unterscheidungen nöthig machen. Eine Menge von Missverständnissen und von Paradoxien, oft der unleidlichsten Art, werden wenigstens dadurch vermieden. Die hauptsächlichsten Unterscheidungen sind folgende:

Man versteht unter Freiheit bald ein gewisses Gut, besonders politischer Art, bald ein psychologisches Vermögen, bald eine Tugend oder einen sittlichen idealen Zustand.

Die Freiheit als Gut betrachtet, wird näher bestimmt durch den Druck, den irgend welche Verhältnisse auf den Einzelnen oder auf gewisse Classen ausüben. Diesen Druck möchte man los sein und deshalb wird das Lossein davon mit dem Namen der Freiheit bezeichnet. Dies wäre eine Auffassung der Freiheit im negativen Sinne. Im positiven Sinne dagegen versteht man unter Freiheit denjenigen erwünschten Zustand, welcher das conträre, also posi-

tive Gegentheil des vorhandenen drückenden Zustandes bildet und an die Stelle des letztern treten soll. Daher ist die Mannichfaltigkeit dessen, was man unter Freiheit versteht, sehr gross. Auch eine Menge von sittlichen Gütern schliesst man darunter ein. Wer den Druck der Anarchie politischer Zustände erfahren hat, sehnt sich nach einem geordneten Staatswesen. Wer es schwer empfunden hat, von einem fremden Gewalthaber nach dessen eigenem Willen gemassregelt zu werden, sehnt sich nach einer eigenen Regierung und Verwaltung. Auf ähnliche Weise führt der Druck monarchischer oder aristokratischer Verfassungen zu demokratischen und der Druck der letztern zur Despotie oder im besten Falle wieder zu der erstern zurück. Wo lästige Hindernisse stattfanden, seine Meinung unverhohlen zu äussern, rief man nach Gedankenfreiheit in Schrift und Wort. Im Gegensatze zum ungestörten Besorgen seiner Religionsübungen rief man nach Religions- und Glaubensfreiheit. Wo ein lästiger Zwang in Beobachtung von irgend welchen künstlichen Pflichten stattfindet, sehnt man sich nach Freiheit von solchem Druck. Nicht selten tritt auch der Fall ein, dass dasjenige, was dem Einen als Freiheit gilt, von Andern als Druck empfunden wird, wie dies z. B. der Fall ist bei den sogenannten Privilegien einzelner Personen oder Genossenschaften vor Andern, welche als Freiheiten derselben bezeichnet werden. In Betreff der verschiedenen Anforderungen an politische Freiheit sind besonders lehrreich die mannichfachen Bestimmungen in den alten griechischen Staatsverfassungen und Staatstheorien. Es findet sich daselbst schon das Meiste von dem, was man in spätern Zeiten aufstellte und forderte, ja selbst findet man da schon die späterhin oft wiederholten Spiegelfechtereien mit dem Begriffe der politischen Freiheit. Man vergleiche z. B. die sophistische Art des Verfahrens, wie nach Thucydides sowohl die Athener, als auch die Lacedämonier durch Anpreisung ihrer politischen Freiheiten Bundesgenossen zu gewinnen suchten. Auch die Verbindung der Freiheit mit einer politischen Gleichheit, von der Plinius sagte (epist. 2, 12): nihil tam inaequale est, quam aequalitas ipsa, findet sich schon in den alten Demokratien. Nicht in Folge eines besondern politischen Druckes, sondern aus Begehrlichkeit eines geschmeichelten und übermüthig gewordenen Demos ward das *μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς*, Arist. pol. III, 1, 4, in grösster Ausdehnung als politisches Gut unter dem Titel der Freiheit geltend gemacht und durch das dissolute Wesen jenes *λάβρος στρατός* bei Pindar der Staat in den Zustand einer Unfreiheit gebracht, welchen Sokrates als den Zustand einer skla-

vischen, d. h. einer von wilder Begierde und Leidenschaft beherrschten Seele bezeichnet.

Freiheit im psychologischen Sinne wird entgegengesetzt dem Gedanken einer blossen Bestimmbarkeit durch äussere Antriebe, welche man mit dem Namen Determinismus bezeichnet. Unter der psychologischen Freiheit soll nicht etwa eine absolute Unbestimmbarkeit durch irgendwelche Motive oder eine Aufhebung alles ursachlichen Zusammenhanges verstanden werden, sondern die Fähigkeit nach innern Motiven des eigenen Selbst zu denken und zu wollen. Man bezeichnet deshalb diese Fähigkeit auch mit dem Worte Selbstbestimmung, ohne es mit dem Begriffe des Sichselbstbestimmens genau zu nehmen. Denn dies führte zu dem Widersinn einer Causa sui. Vielmehr unterscheidet man im Innern ein Bestimmendes und ein zu Bestimmendes. Was dieses beides aber sei, darüber ist man freilich in den meisten Fällen nicht im Klaren. Ferner scheidet man gewöhnlich aus dem Begriff der psychologischen Freiheit denjenigen innern Naturzwang aus, welcher unabhängig von einer bewussten Selbstentscheidung erfolgt. Vorzugsweise nimmt man aber bei der Freiheit Beziehung auf das Wollen. Dass Jemand sich einen Zweck setzen, sich auf die Mittel dieses Zwecks besinnen, zwischen ihnen wählen und mit Hülfe solcher Mittel seinen Zweck verfolgen kann, dies wird als seine Freiheit genannt. Freisein und Wollen ist sonach Ein und Dasselbe und die häufige Rede von der Freiheit des Willens im psychologischen Sinne ist dann weiter nichts als eine blosser Tautologie. Das Begehren hat der Mensch mit den Thieren gemein, das Wollen aber kommt ihm allein zu. Deshalb wird den Thieren auch keine Freiheit zugeschrieben. Wodurch unterscheidet sich aber nun jene freie Thätigkeit des Wollens von der unfreien des blossen Begehrens?

Begehrungen, und zwar objective (denn von blossen Trieben, bei denen der Begehrende sich des Gegenstandes oder des Ziels der Begehrung und deshalb auch nicht der etwaigen Annehmlichkeit derselben im Voraus bewusst ist, und die man daher blinde nennt, wollen wir hier nicht reden) entstehen, wenn durch irgendwelche Veranlassung die Vorstellung irgend eines Objects im Bewusstsein sich zu heben sucht, aber der Rückkehr aus der Verdunkelung zum vollen Bewusstsein sich Hindernisse entgegenstellen. Die Vorstellung des Begehrten tritt dadurch in den Zustand eines gehemmten Strebens vorzustellen. In dem Begehrenden selbst kündigt sich dieser Zustand als ein Leiden an; der innere Widerstand der Vorstellungen erregt ein Gefühl des Unbehagens oder der Unlust.

Dieses Gefühl ist um so bemerklicher und peinlicher, je grösser die unmittelbare oder mittelbare Stärke der aufstrebenden oder der niedergehaltenen Vorstellung ist, und je mehr diejenigen Vorstellungen, welche verhindern, dass die strebende Vorstellung zum völligen Vorstellen, im Besondern zum Wahrnehmen gelangt, ein gewisses Gleichgewicht mit der letztern bilden. Beim Begehren also findet ein doppeltes Streben statt. Erstens das Verlangen, das Erstrebte zu erreichen, zweitens das Streben, den Zustand der Unruhe oder Unlust, welcher bei dem unbefriedigten Begehren sich einstellt, zu überwinden.

Lassen wir jetzt noch den Gedanken an irgendwelche absichtlich eintretende und helfende Willensthätigkeit bei Seite, und fragen uns, was beim Begehren, ohne besondere Zuthat eines auf den Gegenstand der Begehrung gerichteten Willens, lediglich nach dem Gesetze des psychologischen Mechanismus geschehen mag?

Hierbei haben wir uns zuerst daran zu erinnern, dass wir nicht mit einem starren Zustande von Vorstellungen, sondern mit einer grossen Beweglichkeit derselben zu thun haben. Sodann haben wir uns zu hüten, die aufstrebende Vorstellung zu personificiren und ihr ein selbständiges oder selbstbewusstes Thun zuzuschreiben. Kann uns doch schon für unsern Fall die Annahme genügen, dass der Begehrende nur insoweit ein Bewusstsein von seiner Begehrung hat, als er das obenerwähnte Gefühl der inneren Spannung und des Widerstandes empfindet, ohne gerade von dem Gegenstande der Begehrung selbst ein deutliches Bewusstsein zu haben. Von der aufstrebenden Vorstellung gilt sonach blos Folgendes. Sie war früher im vollen Bewusstsein, ward aber hinterher durch andere Vorstellungen zurückgedrängt und so vergessen. Dies Vergessen wurde bewirkt durch den Eintritt entgegengesetzter Vorstellungen ins Bewusstsein. Wegen des natürlichen Widerstandes aber jeder Vorstellung gegen die ihr durch eine andere hinzugefügte Hemmung bleibt die vergessene Vorstellung in einem Streben vorgestellt zu werden. Freilich ist ein solches Streben der vergessenen Vorstellung im Bewusstsein meist nicht bemerklich. Bemerklich wird es erst dann, wenn das zu grosse Uebergewicht der unterdrückenden Vorstellungen auf irgend eine Weise beseitigt wird, und die unterdrückte Vorstellung gewisse Hülfen zum Wiederaufstreben erhält, dabei aber noch Hindernisse zu überwinden hat, um zum vollständigen Vorstellen zu gelangen, oder völlig ins Bewusstsein zu treten. Solche Hilfsleistungen würden aber nicht möglich sein, wenn nicht noch etwas Anderes als ein blosser Widerstand entgegengesetzter Vorstellungen gegen

einander im Innern stattfände. Wegen der Einfachheit der Seele nämlich, suchen alle Vorstellungen, als Acte dieses einfachen Seelenwesens, sich so viel als möglich zur Einheit des Vorstellens zu verbinden. Gleiches verschmilzt mit einander, völlig Verschiedenes, das keinen innern Gegensatz zu einander bildet, wie dies letztere bei conträren Vorstellungen der Fall ist, complicirt sich mit einander. Ja selbst bei conträr entgegengesetzten Vorstellungen verschmelzen die nach der einander zugefügten Hemmung verbleibenden Klarheitsreste dieser Vorstellungen mit einander. Hieraus ergiebt sich Folgendes. *Erstens*: Keine Vorstellung ist isolirt in der Seele vorhanden, sondern steht mit manchen andern Vorstellungen in einer gewissen Verbindung. Sind doch selbst diejenigen Vorstellungen, welche uns als einfache Vorstellungen erscheinen, wie die Vorstellung irgend eines Tons, bereits Ergebnisse einer mannichfachen Complexion und Verschmelzung vieler einfacher Empfindungen, die aber nicht einzeln mit Bewusstsein wahrgenommen oder empfunden werden. Sonach wird man schon von vornherein auch diejenige Vorstellung, welche in den Zustand der Begehrung getreten ist, nicht als eine einfache Vorstellung, sondern als eine mehr oder weniger innige Verbindung verschiedener Vorstellungen zu denken haben. Namentlich geschieht es bei wiederholten Begehrungen, dass sich ein gewisses Reihengefüge von Vorstellungen um die von neuem als Begehrung aufstrebende Vorstellung gruppirt. Es sind dies die Erinnerungsbilder dessen, wie vordem die Begehrung zur Befriedigung gelangte. *Zweitens*: bietet sich irgend eine von den Vorstellungen, aus welchen derjenige Vorstellungskomplex besteht, welcher den eigentlichen Sitz der Begehrung bildet, von Neuem dem Bewusstsein dar, sei es durch blosser Reproduction von Innen heraus, sei es durch eine äussere Anschauung, so werden dadurch die mit ihr verbundenen Vorstellungen bis zu einem gewissen Grade auch mit gehoben.

Lassen wir jetzt die Vorstellung eines Stückes Brod in den Zustand der Begehrung treten. Ein Hund liegt an der Kette und hat Hunger. Hunger ist eine unmittelbare Schmerzensempfindung, mit welcher eine Menge anderer Vorstellungen, die mit einer frühern Stillung des Hungers in Verbindung standen, abwechselnd, wenn auch nicht in völliger Klarheit reproducirt werden. Ist es doch nicht das erste Mal, dass der Hund Hunger hatte, und dass durch diesen oder jenen Gegenstand sein Hunger gestillt wurde. Der Hund hat einen feinen Geruch. Irgendwelche Luftbewegung führt ihm die Witterung von etwas Brod, das unweit seiner Hütte

liegt, zu. Die Vorstellung des Brodes wird dadurch in ihm gehoben, jedoch nur bis zu einem gewissen Grade der Klarheit. Es fehlt noch die nöthige Gesichtsempfindung, sodann die Tast- und Geschmacksempfindung. Unwillkürlich wendet er seinen Blick dahin, von wo der Geruch herkommt. Jetzt erblickt er das Brod. Die Vorstellung des Brodes wird dadurch in seinem Bewusstsein noch mehr gehoben. Mit der aufstrebenden Vorstellung treten unwillkürlich die entsprechenden Muskelbewegungen in Verbindung, um das Vorgestellte sich näher zu bringen, und so zur Vollendung des Vorstellens gelangen zu lassen. Er bewegt sich nach dem Stück Brod hin. Jetzt aber tritt eine Hemmung ein. Die Kette ist zu kurz. Durch Niederlegen auf den Boden und durch möglichstes Ausstrecken der Vorderpfoten sucht das Thier den Gegenstand seiner Begehrung zu sich heranzuziehen. Es gelingt beinahe. Die Vorstellung ist aufs höchste gespannt. Durch eine Menge von Wahrnehmungen ist sie fast bis zum vollendeten Vorgestelltwerden gelangt, doch fehlen dazu noch etliche Wahrnehmungen oder Empfindungen, und zwar gerade diejenigen, welche zum vollen Vorstellen gelangen müssen, um das Verlangen zu befriedigen. Sie sind zwar soweit gehoben, dass sogar ein gewisser Vorgeschmack sich einstellt, aber die aus der Sachlage sich ergebenden Vorstellungen bilden einen Widerstand dagegen, dass sie nicht zum vollständigen Vorstellen gelangen. Der Hunger reizt, die Wahrnehmung lockt, es mangelt nicht an der Rührigkeit der Gliedmassen, aber die Kette hemmt. Eine nochmalige Anstrengung fördert nicht. Der Widerstand, welche Kette und Halsband ausüben, tritt aufs stärkste ins Bewusstsein. Das Thier verzagt nun entweder, oder es bildet sich eine Aenderung im Zustande der Begehrung. In diesem letzten Falle mag die unangenehme Empfindung des durch die Bewegung angezogenen Halsbandes die Vorstellung des Freiseins davon und somit des Freiseins von der Hemmung durch die Kette erwecken. Es bildet sich, gleichsam als Zwischenact, eine besondere Begehrung. Das Thier sucht die ihm sehr empfindlich gewordene Hemmung los zu werden. Es ist klug, wie man sagt. Durch Zufall ist es ihm mehrmals gelungen, das Halsband abzustreifen. Die Erinnerung daran tritt ein. Das Thier geht auf die andere Seite der Hütte und zieht in entgegengesetzter Weise, indem es den Kopf nach der Kette zu dreht und den Hinterkörper von ihr abwendet. Auf diese Weise streift es sich das Halsband ab. Jetzt ist es frei. Die eine Begehrung ist erfüllt. Nun aber macht sich die erste Begehrung wieder geltend. Die Befriedigung derselben aber ist jetzt leicht, denn es kostet nur

noch einen Sprung, um das vorher Begehrte zu erreichen und zu geniessen.

Es mag dies als Beispiel dienen, wie in völlig objectiver Weise Begehrungen sich vollziehen. Dasselbe ist gerade deshalb aus dem Thierleben genommen, um jeden Gedanken an besondere Willensbethätigungen, die sich bei menschlichen Begehrungen meist, wenn auch nur theilweise, einmischen, entfernt zu halten.

Wenden wir nun auf dergleichen Activitäten den Begriff der Freiheit an, so wird das als Unfreiheit bezeichnet, wenn durch irgend Etwas die Erreichung des Begehrten gehindert wird, wie in unserm Falle durch die zu kurze Kette. Zur Freiheit gehörten dann die günstigeren Umstände, welche dazu dienen, das Begehrte zu erreichen. Doch pflegt man mit derartigen Subsumtionen zurückhaltender zu sein. So z. B. ist man nicht gerade geneigt, eine Begehrung, welche wegen der dabei wirksamen Macht der Naturtriebe oder irgend welcher Leidenschaften mit grossem Eclat zur Befriedigung kommt, als ein freies Thun oder Geschehen zu bezeichnen, weil hierbei unwillkürlich gewisse andere Rücksichten, nach denen der Begriff der Freiheit bestimmt wird, hemmend einwirken.

Also, um eine Begehrung zur Vollendung zu bringen oder um ein Begehrtes zu erreichen, ist noch keineswegs eine Betheiligung des Selbstbewusstseins oder des eigentlichen Ich bei dem Ablauf der Begehrung anzunehmen, oder eine besondere Willensabsicht zu statuiren. Man kann sich recht wohl den Verlauf solcher Activitäten als ein objectives Geschehen nach den Gesetzen des psychologischen Mechanismus, wodurch der Gang der dabei betheiligten Vorstellungen bedingt ist, denken. Bei der Erreichung des Begehrten kam es lediglich darauf an, dass durch gewisse Sensationen und Reproductionen die aufstrebende Vorstellung genügend gehoben und zugleich die ihr widerstrebenden zurückgedrängt wurden. Aehnlich verhält es sich im umgekehrten Falle bei Unterdrückung von Begehrungen. Endlich kann auch, ohne irgend welches subjectives Zuthun, ohne irgend welche absichtliche Einwirkung auf den Zustand der Begehrung, eine Verwandelung der Begehrungen oder ein Uebergang einer Begehrung in eine andere zu Stande kommen.

Etwas Anderes ist es nun freilich beim Wollen. Das Wollen ist zwar auch eine Begehrung, aber es findet dabei nicht blos das Bewusstsein der dadurch erzeugten innern Spannung, sondern auch noch ein Bewusstsein des Gewollten selbst statt. Wir haben dabei ferner nicht blos einen Drang, das Vorgestellte zu erreichen,

sondern auch die Voraussetzung, es erreichen zu können; gleichviel, wie weit sich diese Voraussetzung zur wirklichen Einsicht in die Bedingungen des Könnens erhoben haben mag. Endlich haben wir nicht dabei ein blosses Sichhingeben an den Gedankenlauf, sondern eine absichtliche Lenkung desselben; keine bloss unwillkürliche Aufmerksamkeit auf die mit einer Begehrung in unmittelbarer oder mittelbarer Verbindung stehenden Gedanken, sondern eine absichtliche Aufmerksamkeit oder eine Beobachtung; kein passives Sichgehenlassen und blosses Hingeben der kommenden Antriebe oder der Gunst und Ungunst der Verhältnisse, sondern ein thätiges Eingreifen in das innere und äussere Getriebe, ein Vergleichen und Anordnen, Vorziehen und Verwerfen der einzelnen Gedanken und Begehrungen als Mittel zum Zweck.

Gehen wir nun näher darauf ein, was man unter Willensfreiheit im psychologischen Sinne versteht und verstehen kann, so wird dadurch ein gewisses Verhalten bezeichnet:

- 1) im Gegensatz gegen den objectiven Verlauf der Begierden,
- 2) im Gegensatz gegen blosser Willkür.

Worauf man beim sogenannten freien Wollen, im Gegensatz zu den unfreien Begehrungen, das Hauptgewicht legt, ist dies, dass man dabei nicht lediglich bestimmt wird, sondern im Stande ist, selbst zu bestimmen, also mit Vorsatz und Absicht in das innere Geschehen einzugreifen, zwischen Verschiedenem zu wählen und für das Eine oder das Andere sich zu entscheiden. Zu diesem Behuf wird zunächst gefordert, die Fähigkeit einer absichtlichen Aufmerksamkeit auf das innere Geschehen und das Vermögen, unsere Gedanken so zu lenken, dass dem natürlichen Gedankenlauf eine bestimmte und zwar beabsichtigte Richtung gegeben wird. Eine Vorstellung soll zurückgedrängt, eine andere wieder herbeigezogen und im Bewusstsein festgehalten werden können, im Widerspiel zur natürlichen Association der Vorstellungen beim sogenannten freien oder ungebundenen Phantasiren. Unter Freiheit versteht man also hier das Lenken- und Beherrschkönnen der eigenen Gedanken, namentlich das im Stande sein, einzelne Gedanken und Bestrebungen einem Vorsatze unterzuordnen, gleichviel, ob derselbe ein auf Löbliches oder auf Tadelnswerthes gerichteter allgemeiner Wille ist. Ferner versteht man unter Freiheit die Fähigkeit, die Bewegungen seines Körpers irgend einem bestimmten Willen dienstbar zu machen und den innerlich gefassten Vorsatz durch Sprache, Gesten und besondere, sonst dem Zweck entsprechende Muskelbewegungen zur äusseren Ausführung zu bringen. Versteht man endlich unter Freiheit des Willens die



Fähigkeit, zwischen verschiedenen sich darbietenden Zwecken und Mitteln zu wählen und für das Eine oder das Andere sich zu entscheiden, so wird dabei wieder eine Fähigkeit vorausgesetzt, sowohl Mittel als Zweck nach seinem Werth oder Unwerth zu beurtheilen. Wie das möglich sei, darauf lässt sich der Freiheitsprediger gewöhnlich nicht weit ein, es genügt ihm auf ein Thatsächliches hinzuweisen; dem esse ein posse vorzuschicken und dem wollenden Subject dies posse als Eigenschaft oder Fähigkeit oder, wie man lieber sagt, als Vermögen zuzuschreiben. Die natürliche und erste Voraussetzung dieses posse ist eine gewisse Beweglichkeit des Vorstellens, vermöge deren sich die Mittel, Motive und Beurtheilungen eines Wollens dem Bewusstsein darbieten. Denn unfrei wird der genannt, bei welchem eine gewisse Starrheit oder Unge lenkigkeit des Vorstellens stattfindet; unfrei auch der, bei welchem, entweder aus Mangel an Bildung, oder wegen irgend welcher leiblichen oder geistigen Störungen, oder auch wegen einer Befangenheit in falschen Meinungen, wegen der Abhängigkeit von der Naturgewalt gewisser Begehrungen, — die zu einem freien Wollen erforderliche Besinnung beeinträchtigt ist. Es sind das die Punkte, welche bei der Entscheidung über Zurechenbarkeit eines Wollens wesentlich in Betracht kommen.

Wenn nun aber auch von Willensfreiheit im psychologischen Sinne im Gegensatz zu einem blossen Willkürverfahren die Rede ist, so ist hier besonders vorzusehen, dass die Willensfreiheit im ethischen Sinne mit der Willensfreiheit im psychologischen nicht verwechselt, sondern der Uebergang von der einen zur andern wohl bemerkt werde. Eine Verwirrung der Begriffe ist hier um so leichter, als dabei eine gewisse Gebundenheit und wiederum eine gewisse Ungebundenheit, jede in verschiedener Weise, stattfindet und bei den einzelnen Bestimmungen derselben gewisse Distinctionen angebracht werden müssen, welche man gemeiniglich nicht gehörig vornimmt.

Unter freiem Wollen, im Gegensatz zu einem mehr willkürlichen Verfahren, versteht man ein überlegtes Wollen, im Vergleich zu einem sogenannten Sichgehenlassen und mehr oder weniger unüberlegten Handeln. Ist nun die Ueberlegung vorzugsweise auf die Beurtheilung der Mittel zum Zweck nach Tauglichkeit oder Untauglichkeit gerichtet gewesen, so nennt man sie eine verständige; betraf sie dagegen die Wahl des Zweckes selbst, so heisst sie eine vernünftige. Beides aber vorerst nur im formellen Sinne, nach dem Modus des dabei stattfindenden Thuns, nicht im materiellen oder sachlichen, nach dem Erfolge



oder nach Anwendung der besten und zugleich erlaubten Mittel und nach dem Werthe des Zweckes selbst. Sowohl bei einer verständigen, als auch bei einer vernünftigen Ueberlegung wird angenommen, dass nicht das Subject selbst nach seinen Interessen und Neigungen den Ausschlag gibt, sondern dass es sich vielmehr zunächst bloß zuschauend einem innern Thun gegenüber verhält, bei welchem die verschiedenen Arten eines Wollens, nebst deren Motiven und Beurtheilungen ins volle Bewusstsein treten und in demselben sich theils mit einander verbinden, theils bekämpfen, bis dasjenige Gleichgewicht der Vorstellungen hergestellt ist, welches durch die Beschaffenheit des Vorgestellten selbst, oder, wie man gewöhnlich sagt, durch die Sachlage bedingt wird. Hergestellt ist das Gleichgewicht noch nicht, so lange die Ueberlegung noch zwischen entgegengesetzten Vorstellungen schwankt. Unentschieden bleibt die Sache noch und unbefriedigend die Ueberlegung, wenn zwei oder mehrere Vorstellungen sich so im Bewusstsein einander gegenüber verhalten, dass keine ein merkliches Uebergewicht über die andere hat. Zum endlichen Abschluss gelangt eine Ueberlegung dann, wenn bei dem entstehenden Gleichgewicht der betreffenden Vorstellungen oder Vorstellungsgruppen eine derselben so das Uebergewicht über die andern gewinnt, dass sie diese aus dem Bewusstsein zurückdrängt und sich selbst dagegen im Bewusstsein geltend macht. Wie viel Zeit hierbei verläuft, ist für die uns hier angehende Sache gleichgültig. Es hängt dies theils ab von dem Umfange und von der complicirten Beschaffenheit der zur Ueberlegung kommenden Vorstellungen, theils von der Gedankenrührigkeit oder Schwerfälligkeit der überlegenden Person. Die Ueberlegung kann sehr schnell, gleichsam im Fluge vor sich gehen. Immer wird aber dabei ein, wenn auch nur momentanes Innehalten des Wollens oder Thuns stattfinden, bis die innerlich auftretenden Gedanken des Für oder Wider Etwas vernommen sind.

Haben sich nun bei der Ueberlegung die zum Bewusstsein gekommenen Gedanken in dasjenige Verhältniss gesetzt, dass einer derselben das Uebergewicht über die andern gewonnen hat, so wird das Subject sich für oder wider das gewonnene Resultat entscheiden. Dass es dies kann, nennt man wieder seine Freiheit. Frei nennt man ferner eine Willensthätigkeit, wenn sie hervorgegangen ist aus eigener Wahl, und nicht abgedrungen ist durch irgendwelchen äussern Zwang. Frei nennt man sie auch insofern, als sie in Uebereinstimmung mit dem Resultate der Ueberlegung zum Handeln fortschreitet; im Gegensatz zu einem

solchen Verhalten, welches sich mit dem gewonnenen Resultate der Ueberlegung in Widerspruch setzt. Dergleichen wird als Willkür bezeichnet. Willkür heisst es auch, wenn das Subject den Process der Ueberlegung nicht in der obenangegebenen objectiven Weise vor sich gehen lässt, sondern Zuneigungen oder Abneigungen, Affecte und Leidenschaften oder auch vorgefasste Meinungen störend mit einmischt, und diese den Ausschlag geben lässt. Werden auf diese Weise die anderweitigen durch das Sachverhältniss und die Beurtheilung desselben dargebotenen Bestimmungsgründe zurückgewiesen, so sagt man in dem Falle, dass Jemand nicht die Sache, sondern nur sich selbst wolle; ein Verfahren, welchem man schon das Prädicat der subjectiven Freiheit zu geben beanstandet, das Lob der innern Freiheit im ethischen Sinne aber entschieden versagt.

Unter dem gemeinsamen Titel der Willkür ist also hier Doppeltes zu unterscheiden. Erstens diejenige Unfreiheit des Handelnden, wonach er nicht fähig ist, durch sachgemässe Gründe oder Motive bestimmt zu werden, sondern irgendwelchen launenhaften Antrieben preisgegeben ist. Zweitens auch diejenige Unfreiheit der Wahl, wobei nicht nach der eigenthümlichen Stärke und Qualität der in Betracht zu nehmenden Motive das rechte Gleichgewicht der einander im Bewusstsein sich begegnenden Vorstellungen zu Stande gebracht und auf diese Weise das endgültige Resultat der Ueberlegung herbeigeführt wird, sondern wobei eine Störung dieses Processes durch thätige Einmischung des Subjects, welches ihm nur zuschauen und abwartend zu ihm sich verhalten sollte, stattfindet. Setzen wir nun bei einem Wollen die Freiheit des Wollenden darin, die Gründe für oder wider dasselbe ungestört vernehmen, und ohne innern Widerstand für das Ergebniss einer solchen Vernehmung sich entscheiden zu können, so liegt auf der Hand, dass der höchste Grad psychologischer Freiheit bei der Wahl, zwar nicht in einer völligen Gleichgültigkeit (Indifferentismus) oder in der Möglichkeit, ebensowohl dies oder Jenes zu wollen, gefunden werden kann, sondern nur in einem völlig willens- und begehungslosen Zustande, auf dass eine ungetheilte Aufmerksamkeit auf das, was sich dem Bewusstsein als Motive des Wollens oder Unterlassens darbietet, stattfinden kann, und der beginnende Process der Entscheidung durch keine subjective Einmischung in das objective Geschehen gestört wird. Mit der nöthigen Umsicht und Gemüthsruhe müssen die Gedanken über Zweck und Mittel eines Vorhabens umhergelenkt und die verschiedenen Gründe, so oder anders zu wollen, vernommen und

gegen einander gehalten werden. Es darf die Rücksicht auf die Folgen einer Handlung nicht vorgezogen werden der Rücksicht auf deren unmittelbaren Werth oder Unwerth, und noch weniger darf der Gedanke einer bestimmten Willensrichtung im Bewusstsein schon festgehalten werden, bevor nicht andre Verfahrungsweisen zum deutlichen Vorstellen und zur Beurtheilung gelangt sind. Kurz, es ist der Zustand eines besonnenen affect- und leidenschaftslosen Experimentirens mit sich selbst, wobei man nicht das Resultat selbst macht, sondern die einzelnen Stimmen oder Mächte einander bekämpfen lässt und es abwartet, welcher Gedanke durch Unterdrückung der andern den Sieg haben und vor ihnen sich geltend machen wird. Will man eine Analogie haben, so denke man an ein umsichtiges und unparteiisches Veranstellen eines Zeugenverhörs und der Entscheidung widersprechender Angaben, nicht nach irgendwelcher Vorliebe, sondern nach dem objectiven Werthe oder, wie man auch sagt, nach dem Gewichte der Zeugnisse für das Beweisverfahren.

Es zeigt sich also durch diese Analyse — was, oberflächlich betrachtet, anfangs sonderbar erscheint — dass die eigentliche Freiheit in der durchgängigen Gebundenheit an den objectiven Sachverhalt im Denken und Wollen besteht.

Ist aber eine solche Freiheit nicht ein idealer Zustand, wird man uns vielleicht einwenden; wie passt eine solche Betrachtung hieher, wo nicht von möglicher Freiheit, sondern von wirklicher, nicht von möglicher Fähigkeit, sondern von wirklicher die Rede sein sollte?

Dieses Bedenken erledigt sich sehr leicht durch die Erinnerung, dass hier nicht von einer andern Art, sondern nur von einem höhern oder höchsten Grade derjenigen Freiheit die Rede war, deren wirklich der Mensch mächtig ist, sofern ein verständiges und vernünftiges Wollen ihm zugeschrieben wird. Geschieht dies aber mit Recht, lässt es sich nicht leugnen, dass Jemand in einzelnen Fällen verständig und vernünftig gehandelt hat, so folgt daraus nicht erst der Gedanke, dass eine Freiheit im erwähnten Sinne auch möglich sei und dass Jemand die Fähigkeit gehabt habe frei zu handeln, vielmehr ist durch die Annahme einer ausgeführten verständigen und vernünftigen Handlung anerkannt, dass Jemand in dem Falle wirklich frei gewesen ist. Trauet man überhaupt aber Jemandem ein besonnenes Wollen zu, so legt man ihm damit auch die Fähigkeit bei, sich frei von denjenigen innern Störungen halten zu können, welche ein besonnenes Wollen hindern. Wie weit ihm das gelingen mag, welche innern oder äussern

Förderungen und Hemmungen er abwechselnd dabei erfahren mag, hängt freilich von gewissen Umständen ab, die sich im Voraus nicht bestimmen lassen. Jedenfalls aber ist die Forderung an ihn gerichtet, mit seinem Innern sich in die Lage zu versetzen, dass er der völlig unparteiische Beobachter desjenigen ist, was sich bei einer Ueberlegung in seinem Innern geltend macht. Diese Forderung ist deshalb keine unbillige, weil ja dem Menschen die Fähigkeit seine Gedanken zu leiten und beherrschen zu lernen, nicht abgesprochen werden kann, sondern dieselbe ihm so gewiss zukommt, als er nicht bloß begehrt, sondern auch will. Kann jedoch dem Menschen, wie er wirklich ist, und nach der mannichfach abhängigen Lage, in der er sich befindet, jener bezeichnete höchste Grad der Freiheit in seinen Ueberlegungen nicht überall als factischer Zustand zugeschrieben werden, muss man ihn mehr als ein Ideal ansehen, so folgt daraus noch keine absolute Unfähigkeit, diesem Ideale zu entsprechen; im Gegentheil muss immer anerkannt werden, dass der Mensch sich recht wohl in die Lage versetzen kann in einzelnen Fällen jenem Ideale einer freien Selbstbestimmung sich zu nähern. Die summarische Zusammenfassung solcher Möglichkeiten in Verbindung mit der Ueberlegung, dass diejenigen besondern Fälle im Voraus sich nicht bestimmen lassen, in denen der entgegengesetzte Zustand absolut unvermeidlich war, ergab dann den Begriff jener allgemeinen Fähigkeit, welchen man im Sinne hatte, wenn man von der Wahlfreiheit oder der freien Selbstbestimmung des Menschen, wie von einem ursprünglichen Vermögen, redete, dabei sich aber in manchen widerstreitenden Nebenvorstellungen verwickelte.

Gesetzt nun, zwei Menschen befänden sich bei ihrer Ueberlegung, sowohl über die Mittel als über den Zweck eines und desselben Vorhabens, in dem bezeichneten freien, d. h. affect- und begehungslosen Zustande, so ist deshalb noch nicht nöthig, dass eine völlig gleiche Entscheidung aus dem völlig objectiven und unparteiischen Processe der Ueberlegung hervorgehe. Immerhin kann die eine im Vergleich zur andern noch unverständlich oder gar unvernünftig genannt werden. Es trifft aber dies dann nicht den Modus der Ueberlegung, sondern die Qualität und den Reichthum der dabei zur Erwägung gelangten Vorstellungen. Jede der beiden Ueberlegungen war in ihrer Art verständig und vernünftig, nicht aber in Beziehung auf die Gegenstände der Ueberlegung, von welchen der eine Ueberlegende eine angemessenere, der andere eine unangemessenere oder auch nur unvollständigere Vorstellung hatte. Es ist dies ein ähnliches Verhältniss, wie beim

Denken, wo die subjective Evidenz bei zwei Personen ganz dieselbe sein kann, die objective Wahrheit oder Gültigkeit eingegangener Gedankenverbindungen aber nur bei der einen stattfindet, weil von ihr in einer vollständigen, von der andern in einer unvollständigen Weise auf die Qualität des Gedachten Rücksicht genommen ward. In beiden Fällen erfolgte die Entscheidung nach dem, was im Bewusstsein des Entscheidenden vorhanden war, und ganz nach denselben Naturgesetzen des Denkens oder überhaupt des psychologischen Geschehens. Werden nun auf derartige Fälle die Begriffe von Freiheit und Unfreiheit angewendet, ohne dass dabei gerade der sachliche Unterschied von verständigen und unverständigen, vernünftigen und unvernünftigen Entscheidungen gemeint werden soll, so hat es damit eine ähnliche Bewandniss wie da, wo man von einem freien oder beschränkten Gesichtskreise, einer engen oder ausgebreiteten Betrachtungsweise redet. Bei der hier gemeinten Unfreiheit fehlte dann entweder die nöthige Beweglichkeit der Vorstellungen, um sich auf das zu besinnen, worauf es ankam, oder es waren sonstige Hindernisse vorhanden, welche theils von einer mangelhaften Bildung, theils von irgend welchen äussern Umständen herrühren. Dieselbe Art von Unfreiheit kann auch stattfinden bei der Ausführung von etwas wohl Ueberlegtem. Wollte man aber nach diesen Rücksichten dasjenige feststellen, was zu einer völligen Willensfreiheit gehört, so würde dies weit über die natürlichen, theils innern, theils äussern Schranken des menschlichen Wollens und Vollbringens hinausführen. Zur vollständigen Willensfreiheit in diesem Sinne würde nicht allein Allwissenheit, sondern auch Allmacht gehören.

Fassen wir nun dasjenige, worauf es bei dem Begriff und den Bedingungen der Freiheit im psychologischen Sinne wesentlich ankommt, kurz zusammen, so ist es Folgendes: erstlich eine grosse Beweglichkeit der Vorstellungen; sodann die Apperception einer Vorstellungsmasse durch eine andere, welche den Sitz des Ich bildet; ferner die willkürliche Lenkung des Gedankenlaufs; sodann die Hingabe an den Process der Ueberlegung und der Entschluss dem Ergebnisse der Ueberlegung zu folgen; endlich die Unterordnung der Gedanken und Bestrebungen unter irgend einen Vorsatz, als einen das Innere beherrschenden allgemeinen Willen, und die Rückweisung der ihm entgegengesetzten Gedanken und Bestrebungen. Je mehr Jemand dies im Stande ist, je mehr er sich durch eine solche Selbstbeherrschung auszeichnet, desto freier wird er genannt. Er braucht deshalb noch nicht gut zu sein, sondern kann sich nach ethischer Rücksicht in einem Zustande grosser

Unfreiheit befinden. Nichtsdestoweniger hat er das Lob eines Charakters.

Hiermit möge denen vorläufig gedient sein, welche gar sehr in Sorge sind, dass die Idee von der Würde des Menschen eine Beeinträchtigung erfahre, wenn eine eingehende wissenschaftliche Betrachtung über den Causalzusammenhang des psychologischen Geschehens die einzelnen Erscheinungen auf die Gesetze eines gewissen Mechanismus der Vorstellungen, also auf bestimmte Naturnothwendigkeiten und nicht auf gewisse ursprüngliche Freiheiten zurückführt. Man könnte dieselben gewissermassen als die Sanguiniker bezeichnen. Ihre Zahl ist aber nicht mehr so gross als sie früher war. Einmal, weil man das wohlmeinende Phantasiren und Rhetorisiren in dergleichen Dingen herzlich überdrüssig geworden ist; zum Andern, weil Angesichts des häufigen Wechsels menschlicher Verhältnisse, und des Experimentirens im Grossen mit Verfassungen, und im Kleinen mit wissenschaftlichen und pädagogischen Methoden, wie dergleichen seit einem halben Jahrhundert vorgekommen ist, das Gefühl der Sicherheit nicht gerade einen grossen Zuwachs bekommen hat. Daher ist, statt des frühern Bemühens als vermeinte Fundamentallehre der Moral, Politik, Pädagogik, ja des wissenschaftlichen Denkens überhaupt, das Dogma von der Freiheit des Menschen aufzurichten, es in verschiedenen, meist unbestimmten Farben spielen zu lassen, und dann zu bewundern, das Interesse gegenwärtig vielmehr dahin gerichtet, eine sichere Einsicht davon zu gewinnen, woran der Mensch mit seinem Denken und Wollen in letzter Instanz gebunden ist, und worauf er zuletzt doch immer, bei allen Versuchen davon abzugehen, zurückgewiesen wird. Hierüber noch einige Worte.

Dass bei dem vielen Gerede von der Freiheit sowohl auf politischem als auch auf wissenschaftlichem Gebiete notorisch oft gerade das Gegentheil von dem zu Tage gekommen ist, was man damit beabsichtigte oder wünschte; dort, bei der Beanspruchung der sogenannten angeborenen Freiheiten, eine grosse Unsicherheit der Rechte, hier, bei der Beanspruchung einer immanenten Freiheit des reinen Gedankens, eine grosse Unsicherheit der Ueberzeugungen, darf nicht befremden. Man fasste die Sache an einem un-rechten Ende an. Sucht man Sicherheiten nicht blos für das augenblickliche Bedürfniss, sondern Sicherheiten anhaltenderer Art, solche, an welchen die mannichfachen Ueberfluthungen von Meinungen und Begehrungen einen unüberwindlichen Widerstand finden, so ist dabei von alle dem, was irgend eine Spur der Willkür an sich trägt, abzugehen und statt dessen in einer Gebundenheit

des Denkens und Wollens an gewisse tiefer liegende Ordnungen der Dinge und unseres eigenen Selbstes, welche unabhängig von unserm Wollen und Begehren bestehen, das Heil zu suchen. Und in der That bedarf es nur einiger Verdeutlichung derjenigen Anforderungen, welche man selbst, mehr oder minder bewusst, an die Leistungen der Wissenschaft und der höhern Praxis stellt, um das Interesse nicht irgend welchen ursprünglichen Freiheiten, sondern vielmehr Gebundenheiten zuzuwenden.

Was zunächst die wissenschaftlichen Bedürfnisse betrifft, so fordert man feste Resultate, welche gegen die schärfste Kritik Stand halten und auf welche man bei wiederholter Ueberlegung immer wieder hingeführt wird. Ein Verfahren, welches, durch Berufung auf gewisse Acte der Genialität, die Producte eines willkürlichen Denkens zu legitimiren sucht, findet immer entschiedenere Widersacher. Man weiss zwar die Entdeckungen zu ehren, aber zur wissenschaftlichen Objectivirung genialer Einsichten fordert man etwas mehr, als blosse Aperçus im historischen Styl. Ganz besonders aber haben die frühern Anpreisungen einer sogenannten freien, d. h. sich selbst machenden Wissenschaft ihren Reiz verloren. Man hat eingesehen, dass unter diesen Ansprüchen verlebte Irrthümer je nach der Individualität ihrer Inhaber abgespielt werden. Die Wissenschaft ist nicht so eine Art von Gewächs, welches, vermöge irgend einer geheimnissvollen Triebkraft der Gedanken, von einem Punkte aus in continuirlicher Entwicklung sich entfaltet, vielmehr ist sie das Product oft und mannichfach angestellter Ueberlegungen, mit engem Anschluss an die unleugbaren Thatsachen der Erfahrung, an die Qualität der Begriffe, an Princip und Methode und an die unveräusserlichen Grundgesetze logischer Zustimmung und ästhetischer Werthbestimmung.

Wie nun bei einer verständigen und vernünftigen Ueberlegung überhaupt das Subject sich nach der Qualität des Gedachten richtet und die aus der Sachlage hervorgehenden Gründe für oder wider Etwas vernimmt und gegeneinander arbeiten lässt, ohne durch subjective Einfälle, Launen, Interessen und Tendenzen diesen innern Vorgang zu stören, sondern vielmehr ruhig abwartet, welche Resultate sich dabei ergeben werden: so muss es auch bei der wissenschaftlichen Vertiefung und Besinnung geschehen, wenn das Resultat der Ueberlegung auf den Charakter der Objectivität Anspruch machen soll. Das Gegentheil würde stattfinden, wenn man nach vorgefassten Ansichten über Principien, Methoden und zu erreichende Resultate die wissenschaftlichen Ueberlegungen

leiten wollte. Dergleichen Verfahrungsweisen würden auf einen sehr unwissenschaftlichen Subjectivismus hinauslaufen, und den ernstlichsten Einspruch verdienen, wenn sie sich den Charakter eines rein objectiven Verhaltens anmassen wollten.

Findet nun, wenigstens formell, bei den wissenschaftlichen Bestrebungen die obenbezeichnete Objectivität der Betrachtung statt, wird sie nicht gestört durch äusserliche Prohibitive oder durch die Zumuthung, dieses oder jenes, wie es irgend einer politischen oder kirchlichen Partei oder sonstigen Particulärabsichten gerade gefällig ist, finden zu sollen, so nennt man einen solchen Zustand der Wissenschaften, wo die Hingabe an die Objecte der Untersuchung nicht verkümmert und das Aussprechen der gewonnenen Resultate nicht verboten wird, einen freien. Nichtsdestoweniger kann bei aller dieser Freiheit eine grosse Unfreiheit stattfinden. Gesetzt nämlich, es stünde wirklich in der Verfassung eines Landes mit fetter Schrift geschrieben: die Wissenschaft ist frei! und unter dem Titel der Wissenschaft machten sich eine Menge Bestrebungen geltend, welchen gar sehr der Charakter echter Wissenschaftlichkeit abgeht; gesetzt, es entstünden Parteien und die wissenschaftliche Berechtigung von Lehren, Methoden und Ansichten würde bestimmt nach der numerischen Stärke der Parteien und nach dem Gelingen der Einzelnen, durch eine Art Faustrecht der Zunge oder der Presse, sich Geltung zu verschaffen; gesetzt; es mischten sich noch besondere Tendenzen mit ein, welche den wissenschaftlichen Aufgaben fremd sind; es fänden von einflussreicher Seite direct oder indirect Parteilichkeiten statt, und was dergleichen mehr sein mag: so würde ein solcher socialer Zustand vielmehr dem Innern einer Person gleichen, wo mancherlei Begierden und Neigungen vorherrschen und der Tumult der Leidenschaften eine ruhige Ueberlegung nicht zu Stande kommen lässt. Wie wenig aber nun sowohl die Moral, als auch die praktische Klugheit erlaubt, einen solchen Zustand des Subjects auf sich beruhen zu lassen, in der Erwartung, dass daraus die Besonnenheit sich am Ende von selbst ergeben werde, ebensowenig dürfte die praktische Aufgabe der Verwaltung darin bestehen, sich rein abwartend zu verhalten, was wohl aus solchem Irrsale am Ende herauskommen mag und dies durch den Respect vor dem Artikel von der freien Wissenschaft zu rechtfertigen. Treten dann hinterher die unausbleiblichen übeln Folgen davon ein, Folgen, welche in Kirche und Schule zuerst sich bemerklich machen und nicht durch blosse Maassregeln sich beseitigen lassen, so hat die Verwaltung dies sich selbst zuzuschreiben und darf sich dann nicht

wundern, wenn über sie Urtheile ergehen, wie über schlechte Erzieher. Dergleichen Vorwürfe kommen zwar anfangs nur vereinzelt, verstärken sich aber immer mehr, bis die Culturgeschichte eines Landes als richtende Nemesis sie in grossen Zügen darstellt. Wie vielgestaltig die Praktika — hier eine liberalistische, dort eine absolutistisch despotische; hier ein sorgloses *laissez aller*, als ob sich die Sachen am besten von selbst machten, dort eine Dressur durch Maassregeln; hier der Versuch, Wahres und Falsches zu vermitteln, dort ein Vorschreiben von Resultaten, die da mögen gefunden werden; hier ein Superfötiren mit falscher Cultur, dort ein an dem Nöthigsten Mangel leiden lassen; hier ein Abhetzen der Leute durch geforderte Specimina in der Büchermacherei, dort eine misstrauische Beargwöhnung literarischer Thätigkeit; hier ein unwürdiges Feilschen und eiteles Ostendiren mit gelehrten Firmen, dort ein Herabsehen mit souveräner Verachtung auf ein „bestechliches Gelehrtenthum“, das Vertrauen auf Geld, Bajonette und Priester setzend — so vielfach die Klagen, so vielfach die übeln Folgen und so vielfach die Verurtheilungen. In Zeiten aber, wo ein allgemeines und nachhaltiges Vertrauen in ein Staatswesen von ganz besonderem Werthe ist, muss es als ein Unglück für einen Staat angesehen werden, wenn wiederholt in feierlicher Weise, in Betreff der Pflege wissenschaftlicher Intelligenz, Verheissungen ausgesprochen sind und doch die betreffenden Maassnahmen immer und immer wieder die erregten Erwartungen weit hinter sich lassen. Es sieht dies entweder so aus, als ob man wollte, aber nicht könnte, oder erzeugt sogar den Verdacht, dass, trotz aller Versicherungen des Gegentheils, mehr an Förderung gewisser Ansichten und Tendenzen, als an der Geltung und Ausbreitung der lauterer Wahrheit gelegen sei. Weder das Eine noch das Andere ist sonderlich vortheilhaft für das Vertrauen, und noch weniger dazu geeignet, einen Damm zu bilden gegen revolutionäre Gelüste. Vor dem aber, was zur wissenschaftlichen Evidenz gebracht ist und als solches festgehalten und geltend gemacht wird, beugt sich zuletzt Jedermann, wenigstens würde es kein Glück machen, gewissen Arten von Willkür eine Berechtigung zuschreiben zu wollen. — Wir sind durch die Idee der freien Wissenschaft unwillkürlich auf das Gebiet der Politik geführt. Verweilen wir auf demselben noch einige Augenblicke, um auch hier zu zeigen, wie bei dem mannichfachen Trachten nach politischer Freiheit der eigentliche Zielpunkt vieler derartiger Bestrebungen, mehr oder minder klar bewusst, nicht sowohl in einem Freiseinwollen von Diesem oder Jenem, sondern vielmehr, und zwar in letzter Instanz

in einem Gebundensein an Dieses und Jenes, also in einem Positiven besteht.

Das Experimentiren der Völker und zum Theil der Regierungen in reformatorischen und revolutionären und contrarevolutionären Bestrebungen, die Unzulänglichkeit der Resultate, das Hereinbrechen neuer Uebel an der Stelle derer, welche man zu beseitigen trachtete, ja das Erreichen des Gegentheils von dem, was als Ziel hingestellt war, musste gar sehr bei den ruhig Denkenden die Frage im Bewusstsein heben: was ist denn das eigentlich, worin die verschiedenen Interessen und Bedürfnisse ihre letzte Befriedigung finden, worauf man hinzusteuern hat, und worin man es zuletzt sein Bewenden haben lassen kann. Welches sind die eigentlich geheimen Mächte, an die der Mensch in letzter Instanz sich gebunden fühlt, worauf er, als den tiefsten Ausdruck seines bessern Ich, zuletzt immer zurückkommt, welche allen Wechsel der Ansichten, Meinungen und Bestrebungen überdauern; wie sind dieselben in Kraft zu setzen, so dass das wirkliche Leben dadurch immer mehr geleitet und beherrscht wird? Dieselbe Frage wird erzeugt durch den Ueberdruß an dem Treiben der politischen und kirchlichen Parteien und namentlich dadurch, dass einzelne Personen aus den verschiedenen Parteien sich in gegenseitiges ruhiges Vernehmen gesetzt und von den beiderseitigen besten Absichten überzeugt haben, mag man auch in der Auffassung der Zweckgedanken oder auch in der Wahl der Mittel noch nicht ganz im Einverständniss leben. Die Hoffnung aber eines möglichen Einverständnisses wird dadurch erzeugt, dass man sich gegenseitig versichert, nicht Sich, sondern die Sache zu wollen. Meint man es damit nun wirklich Ernst, so ergiebt sich daraus für das Verhalten der Einzelnen Folgendes: Erstens die Beseitigung aller Leidenschaftlichkeit und eines vorurtheilsvollen Wesens, namentlich bei Anhörung und Beurtheilung Andersdenkender. Zweitens, Aufmerken auf die thatsächlichen Verhältnisse, welche, wenn sie aufgefasst werden, wie sie sich darbieten, bei verschiedenen Personen dieselben Vorstellungen erzeugen müssen. Drittens, keine Uebereilung des Urtheils in fallacien per accidens durch unvollständige Deductionen und mangelhafte Analogien, sondern Geduld in Abhören fremder Meinungen und Ausdauer in Beobachtung des Thatsächlichen. Viertens, Achten auf die letzten Bestimmungsgründe des Denkens und Wollens, welche nicht abhängig sind von der Wandelbarkeit der Meinungen und Interessen, sondern auf welche man nach verschiedenen Schwankungen mehr oder minder bewusst immer wieder zurückkommt. Namentlich muss man in

zwei Punkten fest sein. Der eine betrifft das principium logicum contradictionis evitandae, über dessen Sinn und Geltung man nicht unsicher bleiben darf. Zwischen Ja und Nein lässt sich keine Vermittelung treffen, wie das in manchen Fällen zwischen streitenden Parteien geschieht, entweder durch Nachweisung von gegenseitigen Missverständnissen oder durch Beredung, von seinen Ansprüchen, sei es aus Billigkeit oder aus Klugkeit, etwas nachzulassen. Wer dagegen immer noch eine gewisse Geneigtheit hat, das Entweder — Oder in ein Sowohl Als auch überspielen zu lassen, wird Mühe haben mit seinem Denken und Wollen zu befriedigenden Resultaten zu kommen. Der andere Punkt ist der Rechtspunkt. Bei allem Parteiwesen haben die Rechtsfragen eine überwiegende Bedeutung. Eine Hauptsache ist also, dass die Begriffe über Recht und Unrecht gehörig im Klaren sind, dass man also den Begriff des Rechts nicht verwechselt mit dem Begriff der Gewalt oder des wirklich Bestehenden; dass man die Idee des Rechts ebensowenig beeinträchtigt durch vortretende Nützlichkeitsrücksichten, als die Selbständigkeit ihrer Bedeutung schwächt durch voreiliges Herbeiziehen der Weisung anderer Ideen, z. B. des Wohlwollens und der Billigkeit, und hinwiederum, dass man die selbständige Bedeutung der anderweitigen sittlichen Ideen nicht dadurch stört, dass man sie unterzufassen sucht unter der Idee des Rechts und auf diese Weise ihnen erst legitime Geltung verschaffen zu müssen glaubt; dass man ferner sich hütet, einem sogenannten Rechte der Formirung das Uebergewicht zu geben über das Recht des Besitzes, und überhaupt mit Vorsicht und Umsicht verfährt bei Beurtheilung der meist complicirten wirklichen Verhältnisse nach den sittlichen Ideen und den daraus stammenden Maximen.

Man sieht also, wie das Bedürfniss einer Verständigung darauf hinführt, sich in eine durchgängige Gebundenheit zu versetzen, theils bei Auffassung der in einer besonnenen Ueberlegung in Betracht kommenden Qualität der Objecte, theils aber auch bei der Ueberlegung selbst, wenn die Entscheidung rein aus der Sache selbst, d. h. aus der Qualität der gegeneinander in Wirksamkeit gesetzten Begriffe hervorgehen soll. Ist auf diese Weise die Entscheidung gewonnen, so ist sicher vorauszusetzen, dass die Meinungsunterschiede der Ueberlegenden nicht sehr erheblich sein werden. Wollte aber Jemand einem Solchen, der so eine Sache sich überlegt hat und mit derselben lange bei sich und Andern zu Rathe gegangen ist, die Zumuthung stellen, oder ihn gar nöthigen, seine gewonnene Ueberzeugung so zu ändern, wie es irgendwo gerade gewünscht wird, so würde dergleichen ganz entschieden,

und zwar mit einer gewissen Indignation begleitet, als Eingriff in die subjective Freiheit des Mannes angesehen werden. Diese Freiheit aber, worin besteht sie? Sie besteht in einer so innigen Gebundenheit an bestimmte Gedanken und deren Formirungen, wie sie sich in den Worten ausspricht: Ich kann beim besten Wissen und Gewissen nicht anders; meine innerste Ueberzeugung führt mich darauf hin. Will Jemand, dass ich anders denken und handeln soll, so überzeuge er mich eines Bessern; zeige mir, wo ich unzureichenden oder ungehörigen Bestimmungsgründen meiner Wahl gefolgt bin; zeige mir, dass der Modus einer gewissenhaften Ueberlegung ein anderer ist, als der, welchem ich gefolgt bin; zeige mir, dass ich mich irrthümlich an gewisse vereinzelte Thatsachen oder vermeinte Axiome gebunden habe; zeige mir Verhältnisse, die ich übersah, durch deren Verdeutlichung aber ein unwandelbares Urtheil der Zustimmung oder der Verneinung, des Beifalls oder des Missfallens über dieselbe aus meinem tiefsten Innern hervorgeht; muthe mir aber nicht zu, mit mir selbst uneins sein zu sollen oder mich vor mir selbst wegzuwurfen.

Gibt es also gewisse gemeinsame Grundlagen einer übereinstimmenden festen Ueberzeugung, gibt es bestimmte empirische, logische, ethische und ästhetische Evidenzen, die sich dem Denkenden als ein non possum quin ankündigen, — und wer anders wollte sie leugnen, als ein Libertinist mit pilatusartigen Wahrheitsbegriffen, oder ein revolutionärer Absolutist mit der Petulanz seines unbefugten Wollens, oder endlich ein Jünger der Theorie des absoluten Werdens — setzen die Einzelnen, setzen ganze Völker das Ziel der Freiheit darin, ihrer eigenen Ueberzeugung zu folgen, gerade so wie Jemand nicht mit fremden Augen, sondern mit eigenen sehen will: was folgt daraus für die Leiter eines Staatswesens, in welchem derartige Freiheitsbestrebungen in verschiedenen Formen und durch verschiedene Parteien sich geltend zu machen suchen? Nichts anders als dies: die Einzelnen an das zu binden, wodurch erstens ihr Freiheitsgefühl nicht beeinträchtigt, sondern gehoben wird, und wodurch zweitens eine Menge sich unnöthig befehdender Meinungen und Interessen, die meist auf Missverstand beruhen, beseitigt werden, sodass eine Einhelligkeit und Verdichtung der Bestrebungen stattfindet, welche z. B. da nicht ist, wo Liberale und Conservative in schroffer Parteibildung einander gegenüberstehen und sich in ihren beiderseitigen Absichten über die Massen beargwöhnen oder gar verlästern. Da nun aber der Stand der Zukunft wesentlich abhängt von der geistigen Beschaffenheit des heranwachsenden Geschlechts, so besteht

die besondere Aufgabe einer wohlwollenden und um die wahre Freiheit eines Volkes bedachten Regierung darin, mit geeigneten Mitteln den wiederholt eintretenden Anlässen künftiger Unbesonnenheiten entgegenzuwirken. Haben solche Unbesonnenheiten ihre Ursache in einer immer von Neuem wieder hervorbrechenden Bestialität einer halbcivilisirten Nation, so wäre es freilich ein Fehler, von vernünftigen Vorstellungen eine Wirkung zu erwarten, die nur mit Hülfe einer starken Disciplinirung erreicht werden kann. Wiederum aber, blosse Regierungsmassregeln ohne wahrhaft erziehenden Einfluss würden, wie wir das in der Gegenwart sehen, revolutionären Gelüsten einen stets empfänglichen Boden erhalten. Denn ein blosses Abwehren oder Beschränken der Willkür reizt zum Widerstand, und die Verlegenheiten oder augenblickliche Schwäche einer Regierung giebt dann eine willkommene Veranlassung solchen Widerstand geltend zu machen. Dagegen wird die erziehende Thätigkeit einer erleuchteten und wohlgesinnten Regierung dafür Sorge tragen, dass wenigstens unter den angesehensten und intelligentesten Gliedern eines Volkes derartige Einsichten erweckt und befestigt werden, nach denen ein gewisses oppositionelles Thun und Treiben nicht allein als schlecht, sondern sogar als dumm erkannt wird. Schlecht, als im Widerstreit stehend mit den Ideen des Rechts, der Billigkeit, des Wohlwollens und der Treue; dumm als in Widerstreit befindlich mit den Lehren der Erfahrung und sonstiger theoretischer Ueberlegungen. Dazu, dass im Falle der Noth ein wohlmeinender Herrscher sich auf sein Volk verlassen kann, sollen und müssen die höhern Bildungsanstalten eines Landes in nicht geringem Grade helfen, ja es wäre eine Entwürdigung derselben, wenn man ihre Aufgabe blos darin setzen wollte, für irgend welchen Erwerb oder irgend welchen Staatsdienst nützliche Kenntnisse darzubieten. Je mehr aber mancherlei abgerissene politische Reflexionen, richtige und falsche, bei der noch unerfahrenen und im Denken ungeübten Jugend Eingang zu gewinnen suchen, je mehr Verführungen, statt wirklicher Belehrung wirken, und Gefahr vorhanden ist, dass die jugendliche Lebhaftigkeit zu einem voreiligen und unbefugten Wollen hinneigt, desto dringender wird es, dass, wenn irgend noch Zeit und Empfänglichkeit vorhanden ist, durch die Lehren der Erfahrung, der reinen und angewandten Moral, der Psychologie und nicht zu vergessen der alten disciplina mentis, nämlich der Logik, der Gedankenkreis erweitert und berichtigt, und vermittelst der gewonnenen bessern Einsichten diejenige Besonnenheit erzeugt wird, welche von thörichtem und unbefugtem Handeln abhält. Wollte

man dieses Ziel lediglich durch gewisse religiöse oder kirchliche Beeinflussungen zu erreichen suchen, so würde man nicht selten das Gegentheil von dem erreichen, was man eigentlich will und soll. Abgesehen nämlich, dass dergleichen Veranstaltungen nicht selten, gleichviel, ob mit Recht oder mit Unrecht, zu einer gewissen Opposition reizen, liegt es selbst im Interesse einer wahren und ungeheuchelten Religiosität, den Schein zu vermeiden, durch gewisse religiöse Betrachtungen etwas gewiss machen zu wollen, wofür es keine recht haltbaren Gründe gibt, weil man sie sonst ja vorbringen würde. Pflegt man doch nicht das Einmaleins religiös zu sanctioniren oder gewiss zu machen; und giebt es nicht auch in anderen Gebieten bestimmte Wahrheiten, die eben so evident und unumstösslich sind als das Zahlen-Einmaleins?

Deshalb dann das schnelle Gerede von Unterdrückung des freien Gedankens; von mittelalterlichen Bestrebungen und dergleichen. Dagegen wird in Betreff von Veranstaltungen, wie die vorgenannten, die Rede wegen Beschränkung der Freiheit ebenso wenig einen aufreizenden Einfluss gewinnen können, wie bei der Zumuthung optische Instrumente zu benutzen, um Dinge zu erkennen, zu deren deutlichen Auffassung die natürliche Schärfe des Auges nicht ausreicht. Ja man wird sich sogar, im Gegensatz zu einem gewissen Gehenlassen unter dem Titel irgend welcher Freiheiten, einen gewissen Zwang, der aus einem zügellosen Hin- und Hertreiben und planlosen Hin- und Hersuchen zu einer würdigen und wahrhaft erspriesslichen Beschäftigung hinführt, ebenso ruhig gefallen lassen, wie man es beim Studium der Mathematik und der exacten Wissenschaften als eine Thorheit ansieht, wenn Jemand statt rechtschaffen zu lernen, eine gewisse Phantasierfreiheit oder sonstiges Willkürverfahren unter dem Vorwande eines freien Betriebes der Wissenschaften für sich beanspruchen wollte. Ebenso müssen die aufwiegelnden Reden von der Freiheit irgend welcher Sprachen ihre Kraft verlieren, wenn die Gedanken weniger zügellos hin und her fahren, sondern durch die Sachen selbst beschäftigt werden. Die Wissenschaft hat es mit den Begriffen und nicht mit den zufälligen sprachlichen Complexionen, welche sich mit den Begriffen verbunden haben, zu thun. Ob ein Gedanke in germanischen, oder romanischen, oder slavischen Sprachen ausgedrückt sein mag, soll auf den Gedanken selbst keinen abändernden Einfluss ausüben. Es kommt nur darauf an, dass durch die Sprache das Verständniss gut vermittelt, und dass nicht etwa Unklarheit und Zweideutigkeit durch den sprachlichen Ausdruck gefördert werde. Welche Sprache für derartige Zwecke am geeignetsten

oder auch nur am bequemsten sich zeigt, die empfiehlt sich ohne Weiteres von selbst. Nationaleitelkeit dabei obwalten zu lassen, ist lächerlich wie jede Eitelkeit. Im Mittelalter war es die lateinische, in neuerer Zeit ist es vorwiegend die französische und deutsche. Es richtet sich allemal darnach, in welcher Sprache irgendwelche Wissenschaften die erfolgreichste Behandlung gefunden haben. Das ist ihr natürliches, aber nicht absolut unablegbares Kleid. Soll dagegen vermitteltst irgendwelcher Sprache, und allein durch sie, als die einzig dazu geeignete, eine confuse und abenteuerliche Lehre unter dem Titel höherer Wissenschaft aufgedrängt werden, wie etwa schelling'sche oder hegel'sche Philosophie durch die deutsche Sprache, so kann man es den fremden Nationen nicht verdenken, wenn sie sich dagegen wahren. Leider aber findet gerade in dieser Beziehung die sonderbare Ironie statt, dass einzelne Nationen, die gegenwärtig durch die Sprachenangelegenheit in grosse Aufregung gebracht sind, nur gar zu bereitwillig waren, das Verkehrte anderer Nationen sich anzueignen, und jetzt, wo wir in Deutschland starke Fortschritte gemacht haben, dergleichen Verkehrtheiten und Eitelkeiten abzuthun, sich gegen die deutsche Bildung und Sprache ereifern. Eine sonderbare Art des Freiheitsstrebens, bei welchem die Entwicklung der nationalen Besonderheit als der eigentliche Quellgrund des Guten, Schönen und Gerechten angesehen wird!

Nun aber könnte Jemand kommen und sagen: Wozu das Alles; wollt ihr die Humanitätsbestrebungen des vorigen Jahrhunderts, welche sich so unwirksam erwiesen, dass man ihrer nur mit Spott zu gedenken pflegt, erneuern? Ist das Böse nicht mächtiger als das Gute? Wer eine solche Ansicht vom Bösen hat, wolle doch ja nicht mit dem Erziehen im eigentlichen Sinne und im Gegensatz zum blossen Prohibiren und Abrichten, sich abgeben. Er würde einem Arzte gleichen, der blos mit Medicamenten ohne Rücksicht auf die Reaction oder Hülfe der sogenannten gesunden Natur curiren wollte. Das Böse ist allerdings eine Macht, und mitunter eine sehr grosse, aber es hat nicht das letzte Wort. Vor Zeiten war öfters die Rede von einem Gravitationsgesetze der sittlichen Welt. Dieser Rede schwebte der richtige Gedanke vor, dass, wenn überhaupt von einer sittlichen Weltordnung die Rede sein sollte, das Sittliche selbst als Folge eines Naturgesetzes angesehen werden müsste. Doch konnte man mit diesem Gedanken nicht recht vorwärts kommen, weil man nicht wusste, worin dies Naturgesetz zu suchen sei, und unter welchen Bedingungen es wirke. Blosser Bilder und Vergleichen reichen dazu nicht aus.

Sonst könnte man auch so sagen: Wie die Magnetnadel, wenn sie in freier Schwebelage gehalten wird, stets nach Norden weist und in diese Richtung immer wieder zurückkehrt, sobald die Störungen, welche sie in eine andere Lage gebracht haben, beseitigt sind, so auch mit der sittlichen Beurtheilung und dem sittlichen Streben. Ein ähnlicher Gedanke schwebte seit Sokrates allen denen vor, welche die Meinung hegten, als werde überhaupt nur *sub specie boni* gewollt und begehrt, und als sei es blos ein theoretischer Irrthum oder ein Handeln wider sein eigentliches Wollen, wenn der Mensch auf etwas Schlechtes oder Verwerfliches ausginge. Vergleiche hierüber die vortreffliche Auseinandersetzung bei Volkman, Grundriss der Psychologie, Halle 1856, §. 133.

Wie steht es nun mit jenem Naturgesetz oder mit den Naturgesetzen des Guten? Die Veranstaltungen dazu sind ohne unser Zuthun getroffen, kommen nicht erst von Aussen herein, sondern sind uns angeboren. Ein Naturgesetz wirkt aber nur unter gewissen Bedingungen. Es gibt Förderungen und Hemmungen seiner Wirksamkeit. Sie liegen hier in den verschiedenen Umständen, welche das äussere und innere Leben mit sich führt. — Betrachten wir zuerst die sittliche Einsicht. Würde sie nirgends hervortreten, wenn sie nicht erst von Aussen eingegeben worden wäre? Die Begriffe über gut und böse, gerecht und ungerecht, geziemend und ungeziemend, beruhen allerdings oft auf angelernten und angewöhnten Vorstellungen, und können insofern mit Spinoza als Vorurtheile angesehen werden. Neben solchen secundären Beurtheilungen gibt es aber immer noch jene primären und ureigenen, welche gleichsam aus dem eigenen Innern quellen und von den Alten als das *νόμιμον φύσεως*, im Vergleich zu dem statutarischen Gesetze der Sitte und der gesellschaftlichen, insbesondere staatlichen Ordnung, bezeichnet wurden. Wird ferner in letzter Instanz hingewiesen auf ein inneres Orakel, welches Zeugniß gebe über Wahrheit oder Unwahrheit einer Sache, über Richtigkeit oder Falschheit gewisser Aufstellungen über gut und böse, findet z. B. in den Reden Jesu und der Apostel oft eine Berufung auf diese innere von unserm Wollen und Begehren unabhängige Stimme statt, so hätte dies keinen Sinn, wenn nicht aus dem eigenen Innern, ohne besonderes Zuthun, weder von unserer Seite noch von Andern, über irgendwelche vorgestellte Verhältnisse jene unwillkürlichen und unwandelbaren Urtheile des Beifalls oder Missfallens sich erheben. Es kommt also lediglich darauf an, dass derartige Verhältnisse in genügender Klarheit und Deutlichkeit zum Bewusstsein gebracht werden. Hier kann denn allerdings

Lehre und Unterweisung viel thun. Es müssen die Vorstellungen vielfach untergebreitet werden, welche derartige Urtheile veranlassen. Nicht soll es dem günstigen oder ungünstigen Zufall überlassen werden, wie Vieles und wie Deutliches sich etwa von selbst dem Bewusstsein darbieten mag.

Mit der sittlichen Einsicht ist aber noch nicht die Entscheidung für das als gut und geziemend Erachtete durch das wirkliche Handeln gesichert. Setzen wir den Modus einer vernünftigen Ueberlegung, wie wir sie oben angegeben haben, voraus; betrachten also wenigstens eine kurze Zeitlang alle die Störungen beseitigt, welche die Freiheit der Wahl, d. h. die völlige Hingabe an die dabei gleichsam sich gegenseitig abwägenden Gedanken, beeinträchtigen und ein rein objectives Resultat verhindern könnten, so ist das bei der Entscheidung obwaltende psychologische Naturgesetz kein anderes als dies, dass das Stärkere und nur das Stärkere den Sieg gewinnt über das Schwächere. Soll also die Entscheidung für das Gute ausfallen, so muss die Vorstellung des Guten das Uebergewicht gewinnen und somit stärker sein als die andern Vorstellungen. Wie mag dies aber möglich sein, sind doch die absoluten Werthschätzungen willenslos und nicht ausgestattet mit einer ursprünglichen Kraft? Dieser Einwurf würde blos dann von Belang sein, wenn von einer unmittelbaren Stärke des ästhetischen Urtheils die Rede wäre. Eine an sich schwache Vorstellung kann aber stark werden durch ihre Verbindung mit andern, und eine völlig begierdefreie Vorstellung kann durch Verbindung mit andern und im Gegensatze zu andern in den Zustand einer starken Begehrung übergehen.

Soll eine vor einer Willensentscheidung angestellte Ueberlegung eine reifliche sein, so ist nicht allein auf die verschiedenen bei einer Absicht in Betracht kommenden Verfahrungsweisen zu achten, sondern dieselben müssen auch so weit verdeutlicht und gleichsam ausgelegt werden, dass die Urtheile der Billigung und Missbilligung über dieselben sich erheben können. Gesetzt das sei geschehen und es ständen *ceteris paribus* zwei Handlungsweisen in der Wahl, von denen die eine absolut gebilligt, die andere absolut gemissbilligt würde; welche von diesen Handlungsweisen würde das Uebergewicht in der Entscheidung gewinnen? Die Antwort liegt nahe: Durch die begleitete Billigung wird die Vorstellung eines Wollens im Bewusstsein gehoben, durch Missbilligung zurückgedrängt. Deshalb hat das gebilligte Gute stets das Uebergewicht über das gemissbilligte Böse. Das Billigen aber und Missbilligen ergab sich mit Naturnothwendigkeit innerlich von

selbst. Kommen nun noch andere Vorstellungen dazu, welche sich auf jene in Erwägung stehenden Willensbilder beziehen; vertheilen sie sich weiter hemmend oder fördernd auf dieselben, so kann zwar das Uebergewicht des Guten über das Böse wieder gestört, es kann aber auch um ein bedeutendes gehoben werden, und so zum entschiedensten Ausschlag gelangen. Da wir nun aber in unserem Falle eine möglichst unbefangene und begierdenlose Ueberlegung voraussehen, so müssen wir annehmen, dass solche Vorstellungen reichlich ins Bewusstsein gelangen, wodurch die Vorstellung des gebilligten Wollens weiter gehoben und das gemissbilligte Wollen zurückgedrängt wird, z. B. die Vorstellung von der später eintretenden Reue bei der Wahl des Schlechten, und die Vorstellung von der innern Zufriedenheit bei der Wahl des Guten. Es lässt sich demnach mit Sicherheit annehmen, dass wenn eine Ueberlegung reiflich angestellt, und das mögliche Gute oder Schlechte bei einer Handlung deutlich zum Bewusstsein gelangt ist; wenn die rechte Hingebung an den Process der Wahl stattfindet und das Ich nicht voreilig und für das Eine oder das Andere Partei nehmend sich hineinmischt, stets das Gute als Resultat der Wahl sich ergeben wird. Es wird dies aber noch um so sicherer geschehen, wenn die Resultate einer sittlichen Erfahrung aus der Erinnerung hinzukommen, wenn durch bereits gefasste gute Vorsätze die Entscheidung erleichtert oder durch religiöse Motive die Vorstellung des Bösen zurückgedrängt und dagegen die des Guten gehoben wird. Die hierbei wirkenden Gesetze sind die durch die Natur oder Qualität der Vorstellungen selbst bedingten und ohne absichtliches Zuthun stattfindenden Gesetze der Complication, der Hemmung, der Verschmelzung und der fortdauernden Strebung unterdrückter Vorstellungen wieder zum Vorstellen zu gelangen.

Dass nun mit der Entscheidung für das Gute noch nicht Alles gethan ist, sondern es bei der Ausführung des guten Vorsatzes auch auf Mancherlei ankommt, namentlich auf manche absichtliche Einwirkungen auf unsern Gedankenkreis und auf unsere Begehrungszustände durch uns selbst, liegt auf der Hand und lehrt jedes Einzelnen sittliche Erfahrung. Doch um dies Weitere handelt es sich hier nicht, wir hatten bloß zu zeigen, dass bei einer vernünftigen Wahl jederzeit das Gute nach innerer Naturnothwendigkeit den Ausschlag geben musste. Verbindet man nun damit den Gedanken, dass die auf unsere Willensentscheidungen einen unerlaubten Einfluss ausübenden Neigungen, Begierden und Leidenschaften veränderlich sind, das Verkehrte und das Böse Reue und ein böses Gewissen zur Folge hat, und dass sich bei allem Bemühen, diese

mahnenden Stimmen zu unterdrücken, dies doch nicht auf die Länge der Zeit möglich ist, so ergibt sich daraus, dass wir auf Erreichung derjenigen Freiheit angelegt sind, welche mit dem Namen der Idee der innern Freiheit bezeichnet wird, und ein wohlgefälliges und somit durchaus befriedigendes Verhältniss der innern Harmonie des eigenen Wollens mit der eigenen sittlichen Einsicht darbietet.

Zweite Abtheilung.

Die Idee der Vollkommenheit.

Bei der Idee der innern Freiheit kann es wesentlich darauf an-
 dass das Wollen einer Person in Harmonie mit dem Geboten-
 gung von dem, was recht und gut ist, stand. Neben dem un-
 dingten Befehl eines solchen Verhältniss konnte aber immer noch
 in anderer Beziehung ein Unterwerfungswille, Thun oder Unter-
 lassen entscheidenden Tadel auf sich ziehen. Es würde uns nicht
 möglich sein, wenn die Idee der innern Freiheit das einzige sittliche
 Musterverhältniss wäre. Für ein und dasselbe Wollen bieten sich
 aber noch mancherlei andere Verhältnisse als das zur eigenen
 sittlichen Einsicht dar. Es kann ein Wollen anders Willens-
 gegenüber gehalten werden und zwar zunächst gewissen Willens-
 acten derselben Person, sodann aber auch bestimmten Willens-
 acten anderer Personen. Soll nun jener Tadel, welcher bei dem Thun-
 dela einer Person nach ihrer besten Ueberzeugung sich immer
 noch setzen kann, völlig verschwinden, so ist dafür zu sorgen, dass
 durch eine reine und vollständige Auffassung dessen, was sich
 sonst noch als Object der sittlichen Beurtheilung darbietet mag,
 die sittliche Einsicht verständig und bereinigt werde. Bleiben
 wir zunächst noch stehen bei den möglichen Willensverhältnissen
 ein und derselben Person.

Zweites Capitel.

Die Idee der Vollkommenheit.

§. 75.

Bei der Idee der innern Freiheit kam es wesentlich darauf an, dass das Wollen einer Person in Harmonie mit deren Ueberzeugung von dem, was recht und gut ist, stand. Neben dem unbedingten Beifall eines solchen Verhaltens konnte aber immer noch in anderer Beziehung ein überzeugungstreues Thun oder Unterlassen entschiedenen Tadel auf sich ziehen. Es würde das nicht möglich sein, wenn die Idee der innern Freiheit das einzige sittliche Musterverhältniss wäre. Für ein und dasselbe Wollen bieten sich aber noch mancherlei andere Verhältnisse als das zur eigenen sittlichen Einsicht dar. Es kann ein Wollen andern Willensacten gegenüber gehalten werden und zwar zunächst gewissen Willensacten derselben Person, sodann aber auch bestimmten Willensacten anderer Personen. Soll nun jener Tadel, welcher bei dem Handeln einer Person nach ihrer besten Ueberzeugung sich immer noch regen kann, völlig verschwinden, so ist dafür zu sorgen, dass durch eine reine und vollständige Auffassung dessen, was sich sonst noch als Object der sittlichen Beurtheilung darbieten mag, die sittliche Einsicht verständigt und berichtigt werde. Bleiben wir zunächst noch stehen bei den möglichen Willensverhältnissen ein und derselben Person.

§. 76.

Wenn eine Person in Ausführung dessen, was sie für gut und recht erkannt hat, nachlässt, so kann dieses Nachlassen verschiedene Ursachen haben. Haben sich die frühern Ueberzeugungen geändert, und sucht man das betreffende Verhalten diesen für besser und richtiger gehaltenen Ueberzeugungen gemäss einzurichten, so ist das nicht nur nicht tadelnswerth, sondern sogar löblich. Wie aber, wenn das betreffende Wollen in Vergessenheit gekommen war, indem andere Gedanken das Innere beschäftigt hatten? Genügt da die Versicherung des Vergessens? Wäre das der Fall, so würden Vorwürfe wie folgende: wer wird so vergesslich sein, und so wenig Acht haben auf das, was man zu thun oder zu unterlassen hat! ganz unbillig sein. Was in diesen und in allen den Fällen, wo in einer gewissen Schwäche oder Lässigkeit des bezüglichen Wollens die Ursache einer Verletzung der Idee der innern Freiheit liegt, getadelt wird, ist nicht bloß die mangelnde Uebereinstimmung eines Verhaltens mit der eigenen sittlichen Einsicht, sondern noch ganz besonders eben jene Schwäche in der Haltung jenes Wollens. Getadelt wird der Mangel an der nöthigen Energie, um sich gegenüber den innern Hemmungen empor zu arbeiten, oder um sich von entgegengesetzten Begehrungen oder Motiven nicht bewältigen zu lassen; wie im Gegentheil ein energisches Wollen Beifall findet. Oder dient etwa wirklich die Stärke oder Schwäche eines Willens lediglich nur dazu, den ihm aus sonstigen Rücksichten ertheilten Vorzug oder Tadel zu erhöhen oder zu vermindern? Dass dem nicht so sei, wird durch Aufstellung der Idee der Vollkommenheit behauptet. Nach ihr nämlich sollen lediglich schon quantitativ verschiedene Willensbestrebungen, wenn man sie in gleichmässigem Vorstellen gegen einander hält, den zureichenden Grund einer selbständigen und absoluten Werthschätzung abgeben. Also absolutes Missfallen über ein Wollen, welches sich schwächer erweist, als ein mit ihm verglichenes anderes, gleichviel welchen Inhalt beide haben, gleichviel ob das eine oder das andere Wollen aus andern Rücksichten

ein löbliches oder tadelnswerthes sei; und ebenso absoluter Beifall über ein Wollen, welches ein anderes an Stärke überragt.

Um nun darzuthun, dass dem wirklich so sei, und die Annahme einer selbständigen Idee der Vollkommenheit nicht auf einer falschen Deutung beruhe, haben wir die betreffenden Willensverhältnisse möglichst aufzuklären und zu verdeutlichen und besonders auf die Veranlassungen näher zu achten, welche leicht dazu dienen können, die aus jenen Willensverhältnissen sich unmittelbar ergebende Werthschätzung zu verkennen und auf andere Gründe zurückzuführen.

§. 77.

Die Verdeutlichung der betreffenden Willensverhältnisse wird verfehlt, und das erwartete Urtheil tritt nicht mit der verlangten Evidenz hervor, wenn man die Frage ganz allgemein so stellt: „Gefällt überhaupt das Grössere als solches neben dem Kleinern?“ Diese Frage nämlich geht über den eigentlichen Zielpunkt der Untersuchung hinaus. Von einer particularen Urtheilsfrage wird zu einer völlig allgemeinen übergesprungen. Statt bei einigen Arten des Starken oder Schwachen stehen zu bleiben, wendet man sich zur Classe, ja zu dem leeren Begriffe verschiedener Quantitäten. Soll aber untersucht werden, ob es wahr ist, dass bei einer bestimmten Art von Vorstellungsobjecten gewisse Quantitätsverhältnisse derselben im Stande sind, einen unmittelbaren Beifall oder ein unmittelbares Missfallen zu erzeugen: so ist es nicht förderlich dazu, wenn man die Frage auf alle möglichen Quantitätsverhältnisse ausdehnt. Mögen sich immerhin, ausser den in Frage gestellten Fällen, noch eine Menge anderer zeigen, — wie denn in der That viele ästhetische Urtheile in den schönen Künsten sich auf blosse Quantitätsverhältnisse gewisser Objecte beziehen, — so ist dies eine Sache für sich, welche besondere Erwägungen fordert. Aber auch wenn man die Frage so stellte: „gefällt unmittelbar ein starker Wille neben einem schwachen, und missfällt ebenso ein schwacher neben einem starken?“ so dürfte sich noch nicht ohne Weiteres eine unumwundene Antwort ergeben. Um mit

unmittelbarer Evidenz ein ästhetisches Urtheil zu gewinnen, müssen die betreffenden Verhältnissglieder vollständig neben einander vorgestellt werden. Dafür bietet aber der abstracte Begriff des Willens zu wenig dar, möge er auch mit dem Merkmale einer verhältnissmässigen Stärke oder Schwäche begleitet sein. Es kommt vielmehr auf singuläre Willensbestrebungen an, welche durch ein Mehr oder Minder ihrer Activität sich von einander unterscheiden. Von der Entscheidung über solche besondere Fälle kann man erst zu einer generalisirenden Zusammenfassung übergehen.

§. 78.

Richten wir also unsere Aufmerksamkeit auf die concreten Objecte der betreffenden Beurtheilung, von denen sowohl die unmittelbare Gegenwart, als auch die Geschichte alter und neuerer Zeiten eine grosse Menge darbietet, so finden wir, dass über energische, umfassende und ausdauernde Willensbestrebungen ein entschiedenes Lob und über Unentschlossenheit, Schwäche und Zerfahrenheit eines Wollens ein entschiedener Tadel ausgesprochen wird. Diese Beurtheilung ist ebenso unwillkürlich als eindringlich und deshalb sehr populär.

Ein energischer Entschluss als solcher gefällt unbedingt neben einer matten Willensregung, wenn man, nach unserer Voraussetzung, ganz absieht von dem sonstigen Werthe der mit einander verglichenen Willensbestrebungen. Muth hat von jeher den Vorzug erhalten vor Furchtsamkeit und Zaghaftigkeit, und wird ihn auch wohl für alle Zukunft behalten. Ausdauer und Beharrlichkeit in Verfolgung eines bestimmten Zweckes wird gelobt, gegenüber der Unbeständigkeit, Trägheit und Schlaffheit. Ein vielumfassendes Wollen und eine reiche Fülle mannichfacher Strebungen, welche als Mittel zum Gesammtzweck dienen (Unerschöpflichkeit in mancherlei Anschlägen), gefällt neben einem dürftigen, einförmigen Wollen. Der Beifall steigert sich und geht oft in Bewunderung über, wenn die einzelnen Willensbestrebungen so angeordnet und mit einander so verbunden sind, dass dadurch der Hauptwille eine bedeutende Förderung oder Widerstandsfähigkeit gewinnt, im

Vergleich zu einem andern Wollen, dessen reiche Mittel nicht gehörig eingefügt und zweckmässig disponirt sind, oder bei welchem die Kraft fehlt, das Einzelne mit Rücksicht auf Zweck und die dabei im Voraus zu beachtenden Umstände zusammenzuhalten. Die Bemerkung einer grossen Willensstärke macht oft einen so überwiegenden Eindruck auf den Zuschauer, dass dabei die Rücksichten auf die sonst sich darbietenden Missverhältnisse, des Uebelwollens, des Unrechts, der Unbilligkeit, in Vergessenheit kommen. Möge man nun auch oft mit Recht solche Beurtheilungen bei blosser Rücksicht auf die Stärke des vorgestellten Willens als Zeichen einer gewissen sittlichen Rohheit und Unempfindlichkeit für anderweitige Werthsbestimmungen anzusehen haben, immerhin würden selbst so rohe Urtheile sich nicht mit der Eindringlichkeit und Ausdauer geltend machen können, wenn sie nicht auf selbständigen Verhältnissen einer unbedingten Werthschätzung beruheten. Allerdings soll dabei nicht geleugnet werden, dass bei den wirklichen Werthschätzungen eines starken, reichen und concentrirten Wollens oft eine Menge anderer Rücksichten, nach welchen ihr Werth bestimmt wird, mit einfließen, und nicht selten den hauptsächlichsten Grund des Vorziehens oder Verwerfens bilden: daraus aber folgern zu wollen, dass das Lob eines starken und der Tadel eines schwachen Wollens lediglich nur auf einer mittelbaren und secundären oder abgeleiteten Werthschätzung beruhe, dürfte etwas übereilt sein. Es zeigt sich nämlich bei näherer Erwägung, dass nicht immer und überall die Gründe des Vorziehens und Verwerfens eines starken oder schwachen Wollens auf solche Nebenrücksichten zurückzuführen sind. Man kann davon absehen, und wird dennoch keineswegs etwas für die Beurtheilung Gleichgültiges übrig behalten.

§. 79.

Um sich diejenigen Verhältnisse klar und deutlich zum Bewusstsein zu bringen, welche die eigentlichen Subjecte für die Prädicate des Beifalls oder Missfallens bei der Idee der Vollkommenheit bilden, hat man nicht allein von denjenigen Nebenumständen

abzusehen, welche dazu beitragen mögen, irgend welchem starken Wollen den Vorzug vor einem schwächern zu ertheilen, sondern auch diejenigen Nebenumstände zu beachten, welche störend darauf einwirken. Dasselbe gilt auch beim Missfallen an einem schwachen Willen. Bei der gewöhnlichen Beurtheilung erfahrungsmässig gegebener Willensbestrebungen von verschiedener Stärke schwebt unserm Vorstellen nicht ein Quantitätsverhältniss isolirt, sondern verknüpft mit noch andern Vorstellungen vor. Der Grund davon ist ein doppelter. Einestheils liegt er in den vorgestellten Objecten, anderntheils in den vorstellenden Subjecten. Die Objecte, d. h. die zur Beurtheilung kommenden Willensbestrebungen, sind sehr mannichfaltig, je nach dem Inhalt ihres Zweckgedankens und der Beschaffenheit ihrer Mittel; ausserdem stehen sie mit andern Objecten in verschiedenen Verhältnissen. Dieser Umstand wirkt darauf hin, dass sich mancherlei Werthschätzungen bei einem Wollen, das sich von einem andern durch Stärke oder Schwäche unterscheidet, efinden. Was die beurtheilenden Subjecte betrifft, so sind sie nicht immer in der ruhigen Gemüthslage eines uninteressirten Zuschauers, sondern oft eingenommen von besondern Interessen und Begehrungen, welchen irgend welche Willensbestrebungen förderlich, andere zuwider sind. Dieser Umstand übt oft einen so starken Einfluss auf die Beurtheilung von Actionen aus, dass dabei das rein ästhetische Urtheil nicht zur Sprache kommt, sondern höchstens nur flüchtig angeregt wird. Im Zustande der Begehrung werden gewisse aufstrebende Vorstellungen durch andere Vorstellungen zurückgehalten, so dass sie nicht ohne Weiteres zur Vollendung gelangen können. Dieser Zustand des beurtheilenden Subjects ist ein beklemmender, und ein umsomehr unbehaglicher, je stärker die Begehrung und je schwächer die Aussicht ihrer Befriedigung ist. Räumt nun irgend ein starker fremder Wille die vorliegenden Hindernisse hinweg, schafft er Befriedigung der Begierde: so erzeugt er ein Lustgefühl und er wird dadurch Gegenstand einer mittelbaren Werthschätzung. Ja es kann sogar das Gefühl des Dankes, wie für eine empfangene Wohlthat, sich mit der Vorstellung

eines auf diese Weise wirksam gewesenen Willens verbinden. Ist dagegen ein Wille nicht stark genug, die vorhandene Begehrung dessen, welcher ihn für seine Zwecke in Anspruch nehmen möchte, zu erfüllen, so wird er verworfen. Sollte aber diese Schätzung den alleinigen Ausschlag geben, sollte die Werthschätzung eines starken oder schwachen Willens lediglich darauf sich beziehen, wie weit er im Stande ist, irgend eine vorausgehende Begehrung des ihn beurtheilenden Subjects zu befriedigen, so würde hierbei Folgendes übersehen: Erstens würde der Fall ausgeschlossen, dass ein starker Wille gelobt und ein schwacher getadelt wird, dessen Zweckvollziehung für unsere sonstigen Wünsche ganz gleichgültig, oder gar unserer Absicht zuwider ist. Es würde lediglich der zufällige Umstand des Vorhandenseins irgend einer Begehrung, der er entspräche oder nicht entspräche, zum Entscheidungsgrunde der Beurtheilung gemacht. Wäre dies richtig, so müsste ein starker Wille in dem Grade missfallen, als die Ausführung desselben irgend welchen Wünschen des ihn Beurtheilenden nicht entspricht oder positiv ihnen zuwider ist. Dies ist aber keineswegs der Fall, vielmehr flösst uns oft unwillkürlich ein unsern Absichten widerwärtiges oder gar feindliches Wollen, durch seine Energie, Ausdauer, Anschlägigkeit und Sammlung, grossen Respect ein, welcher Respect sich von einer blossen Furcht recht wohl unterscheidet.

Zweitens würde ganz und gar ausser Acht gelassen, dass es sich bei der Beurtheilung nach der Idee der Vollkommenheit um ein Verhältniss von zwei Gliedern handelt; nämlich um zwei nebeneinander ablaufende Willensbestrebungen, von denen die eine stärker ist, als die andere. Sollte dabei die einem irgendwie auftretenden Willen vorausgehende Begehrung des Urtheilenden die Stelle des andern Gliedes einnehmen, so würde dadurch die Betrachtung eine ganz andere werden, als worauf sie von vornherein angelegt war. Es würde nämlich dann nicht der Inhalt der vorhandenen Begehrung über den Werth eines ihr entsprechenden starken Willens entscheiden, sondern die Begehrung, als schwächere und unbeholfene Strebung, würde selbst Gegenstand der Beurtheilung werden, indem sie mit jener stärkern und

gelingenden Activität des ausführenden Willens in ein Verhältniss gesetzt wird.

§. 80.

Denken wir jetzt den Werth des Gewollten nicht bestimmt von einer vorausgehenden Begehrung des Beurtheilers, sondern lassen wir ihn unabhängig davon gelten, etwa als Gegenstand der schönen Kunst, oder als irgend etwas Anderes: so bieten sich folgende Fälle dar:

Es wird gerühmt, wenn Jemand mit grosser Energie und Ausdauer etwas Werthvolles erstrebt und dagegen getadelt, wenn er eine grosse Kraft des Wollens gleichgültigen und unbedeutenden Gegenständen zuwendet. Ebenso wird getadelt, wenn Werthvolles nur schwach gewollt wird. Hier wird Stärke und Schwäche des Wollens nicht unmittelbar zum Gegenstande der Beurtheilung gemacht, sondern nur insofern vorgezogen oder verworfen, als man dem Gewollten selbst einen Werth beilegt oder nicht. Die vergleichungsweise Stärke oder Schwäche von Willensbestrebungen gilt aber deshalb nicht als etwas an und für sich Gleichgültiges. Man lasse nur ein schwaches oder starkes Wollen einen und denselben Zweck verfolgen, oder sehe vom Werthe des Zweckes ab, so wird sich augenblicklich die betreffende Werthschätzung einstellen. Die Rücksicht auf das mehr oder minder Werthvolle des Zweckes gibt bei der Beurtheilung von starken oder schwachen Willensbestrebungen nicht den alleinigen Ausschlag. Es bleibt für die Beurtheilung immer noch etwas übrig. Dasselbe findet auch dann statt, wenn ein vergleichungsweise schwaches oder starkes Wollen sich sonst als ethisch werthvoll oder unwürdig zeigt, oder, wie man sagt, einer guten oder bösen Absicht folgt. Freilich zeigen die sprachlichen Titel von Tugenden, in denen verschiedene Arten von Willensstärke gelobt, und ebenso die Titel von Fehlern oder Untugenden, wie Kleinlichkeit, Feigheit, Unbeständigkeit, Zerstreutheit, Wüstheit u. s. w., bei denen verschiedene Arten von Willensschwächen getadelt werden, dass man bei Bestimmung solcher Activitäten noch andere Rücksichten, als blos

die auf Stärke und Schwäche eines Wollens genommen hat. Deshalb sind selbst in den gebildetsten Sprachen die üblichen Ausdrücke für irgend welche Tüchtigkeiten oder Untüchtigkeiten unzureichend, um mit der erforderlichen Genauigkeit das zu bezeichnen, was allein ins Auge gefasst werden muss, wenn es sich um irgend welche Werthbestimmungen eines Wollens nach den Quantitätsverhältnissen seiner Activitäten handelt. Eine Menge von Missverständnissen rücksichtlich dessen, was man eigentlich bei seinen Angaben meint, haben darin ihren Grund. Man denke z. B. an Heldenmuth, Grossmuth, Langmuth, Edelmuth, Beharrlichkeit, Trotz, Uebermuth, und verdeutliche sich die Vorstellungen, welche damit verknüpft werden.

§. 81.

Von den verschiedenen Nebenumständen, welche den Beifall an der vergleichweisen Stärke und das Missfallen an der vergleichweisen Schwäche eines Wollens niederhalten, verdienen hauptsächlich folgende hervorgehoben zu werden:

1) Das Lob oder der Tadel über ein Wollen nach blossen Quantitätsverhältnissen wird oft zurückgedrängt durch den überwiegenden Eindruck, welchen anderweitige Werthbestimmungen dabei machen. Ist ein starker Wille auf geringfügige und kleinliche Zwecke gerichtet, so ist ein Tadel für ihn weit eher bereit, als ein Lob; während dagegen ein demselben Zwecke zugewendeter laxer oder schwacher Wille nicht gerade getadelt, sondern in Ordnung befunden wird. Macht ein starker böser Wille durch die Schändlichkeit seines Zweckes, durch Abscheulichkeit seiner Mittel, durch den Schaden und die mancherlei Verletzungen, welche er Andern zugefügt hat, einen überwältigenden Eindruck, werden Affecte und Leidenschaften dadurch aufgeregt, so denkt man nicht daran, ihn wegen seiner Stärke im Vergleich zu andern schwächern Willensbestrebungen zu loben. Die Auffassung ist zu sehr mit seiner qualitativen Schlechtigkeit beschäftigt, und die daraus folgenden Verabscheuungen haben im Bewusstsein des Vorstellenden das Uebergewicht vor anderen Betrachtungen.

Dergleichen Auffassungen müssen erst etwas zurücktreten, das Gemüth muss ruhiger werden, das Geschehene muss erst in eine historische Entfernung rücken. Ist dies geschehen, so ereignet es sich nicht selten, dass Jemand, der vorher als Ruhestörer und Verbrecher verwünscht ward, hinterher als ein grosser Mann bewundert wird. Die Schäden sind verschmerzt und das Verwerfliche des Handelns im Einzelnen, die Härte, Grausamkeit und Niederträchtigkeit ist vergessen. Die Erinnerung haftet dann hauptsächlich nur noch an dem äussern Glanz und der Form des energischen und umfassenden Handelns. Dasselbe findet auch bei räumlich entfernten Actionen statt, deren Resultate man erfährt, ohne von der verbrecherischen Art ihrer Ausführung nähere Kunde zu erhalten. Ein grosser Räuber wird auf diese Weise leicht zum grossen Helden gestempelt, und sein Bildniss prangt in den Stuben „sehr ehrlicher“ Leute.

2) Das betreffende Urtheil des Beifalls oder Missfallens kommt gar nicht, oder doch nur sehr unvollkommen, zu Stande, wenn bei der Schätzung von Willensbestrebungen die Vergleichung nicht nach den gleichartigen, sondern nach den verschiedenartigen Dimensionen ihrer Stärke vorgenommen wird; also wenn die quantitativen Vergleichungspunkte mit einander vermengt werden. Dies geschieht z. B., wenn man einen intensiv starken Willen mit einem extensiv weiten und mannichfaltigen, und einen extensiv geringen mit einem wohl concentrirten vergleicht.

3) Recht evident endlich will das Urtheil nicht werden, wenn die Zwecke der verglichenen schwachen und starken Willensbestrebungen so verschieden sind, dass sie keine oder wenige qualitative Vergleichungspunkte darbieten, so dass man sich wenig veranlasst fühlt, beide mit einander in ein Verhältniss zu stellen, wie z. B. das Bestreben, den Lauf eines Cometen zu berechnen und die Energie, wild gewordenen Wagenpferden in die Zügel zu fallen.

§. 82.

Sind nun durch die nöthigen Analysen alle störenden Nebenumstände und Verwickelungen beseitigt, so haben wir uns die verschiedenen Arten von Grössenverhältnissen zwischen Willensbestrebungen zu verdeutlichen, aus deren unbefangener Betrachtung ein Urtheil des Beifalls oder Missfallens sich unmittelbar und unwillkürlich erhebt. Zu dem Behufe sind die oben erwähnten Dimensionen der Grösse oder Stärke eines Wollens nach Intensivität, Protension, Extensivität und Concentration, mit Hinweisung auf die eigentlichen Beziehungspunkte der betreffenden Verhältnissglieder, näher zu erörtern.

§. 83.

Beginnen wir mit der Beurtheilung von Willensbestrebungen, welche durch verschiedene Grade der Intensität sich von einander unterscheiden, so ist vor allen Dingen zu bemerken, dass wir dabei keineswegs mit etwas Einfachem, Punktuellen, sondern mit Actionen und Strebungen, also mit Bewegungszuständen; nicht mit einer sogenannten statischen, sondern vielmehr mit einer dynamischen Auffassung von Kräften zu thun haben. Uebersieht man dies, glaubt man bei den betreffenden Willensbestrebungen an gewisse ruhende Kräfte denken zu müssen, lässt man die Intensitäten zu Punktualitäten zusammenschrumpfen, so darf man sich hinterher nicht wundern, wenn ein bestimmtes Urtheil des Beifalls oder Missfallens über sie ausbleibt. Denn unmöglich kann dasselbe dann noch eintreten, wenn man sich die Bilder der Glieder, welche man beurtheilen will, verdorben hat. Das, womit wir hier zu thun haben, sind gewisse Reihenformen. Der Zweckgedanke des Willens bildet den Anfangspunkt möglicher Reihen, die, mit dem Hervortreten desselben, in Begriff sind sich zu entfalten und abzu-
laufen. Die grössere oder geringere Bereitschaft dieser Evolution bei irgend welchem Wollen, das lebhaftere oder mattere, schnellere oder langsamere Auftreten desselben, bildet die Vergleichspunkte bei der Beurtheilung zweier Wollen nach der Intension ihrer

Strebung. — Gesetzt nun, die beiden Willen hätten sich gleichmässig in Activität gesetzt, werden sie auch Stand halten, bis sie ihren Zweck vollständig erreicht haben, oder wenigstens so lange, als ihr Bestehen gefordert ward? Wird nicht vielleicht der eine ermatten und nachlassen, während der andere noch fortstrebt? Liesse z. B. der anfänglich mit grosser Energie auftretende Wille hinterher nach, der ihm correspondirende schwächere Wille dagegen hielte aus, so würde dieser wegen seiner Ausdauer wieder den Vorzug bekommen vor dem andern, wenig dauerhaften Willen. Dies ist die Beurtheilung zweier Willen nach der Dauerhaftigkeit oder nach *P r o t e n s i o n*.

§. 84.

Auf etwas Anderes kommt es an bei der Beurtheilung von Willensbestrebungen nach der Verschiedenheit ihrer *E x t e n s i o n*. Hier haben wir zu thun mit der sogenannten Weite und mit dem Reichthum eines Wollens. Ein vielumfassendes Wollen bezeichnet nicht allein eine lange Reihe von Strebungen, welche auf einen Zweck gerichtet sind, sondern auch eine Mannichfaltigkeit neben einander gehender Willensbestrebungen, die sich, je nachdem sie dem allgemeinen Zwecke näher oder ferner stehen, entweder als besondere Gestaltungen des Zweckgedankens, oder als Mittel zur Erreichung desselben ausweisen. Ein vielseitiges Wollen gefällt neben einem einseitigen; Reichthum und Mannichfaltigkeit an Mitteln oder Anschlägen gefällt neben Dürftigkeit und Einförmigkeit der unterstützenden Strebungen. Finden sich also in dem Wollen einer Person mehrere Zwecke vereint, sucht z. B. ein Herrscher nicht allein ein tüchtiger General, sondern auch ein tüchtiger Gesetzgeber und Verwaltungsmann zu werden, ohne dass dabei der eine Zweck neben dem andern leidet, so gefällt dies Streben vor einem andern, das nur auf den einen oder den andern dieser Zwecke gerichtet ist. Ebenso, wenn sich bei einer bestimmten Willensrichtung eine Fülle von Activitäten zur Erreichung des Gewollten einstellt, so dass keine Verlegenheit beim Mangel sich zeigt. Ist eine so grosse Auswahl von Mitteln

vorhanden, dass, wenn es in der einen Weise nicht geht, sich manche andere Richtungen darbieten, dann wird ein solches Wollen Beifall erregen neben einem andern, welches aus Mangel an Aus-
hülfen stockt, oder sich auf einzelne Mittel versteift.

§. 85.

Aber eine blosse Fülle und Mannichfaltigkeit von Willensbestrebungen, welche zu einem gemeinsamen Zwecke dienen sollen, lässt leicht das Wollen nach verschiedenen Richtungen auseinanderfahren, sie zerstreuet und sammelt nicht. Es kann Jemand unerschöpflich sein in einzelnen Anschlägen, fehlt ihm aber der Ueberblick und die Kraft der Zusammenfassung des Einzelnen, so fehlt es an der gegenseitigen Unterstützung der einzelnen Willensbestrebungen. Eine Menge einzelner Anstrengungen werden gemacht, aber es findet kein rechter Gesamteffect statt. Man bleibt bei Nebendingen hängen, der Fortschritt schwankt und stockt; einzelne Willensbestrebungen, anstatt einander zu fördern, wirken hemmend gegen einander: kurz bei der Extension fehlt die nöthige Zusammenfügung der einzelnen Willensbestrebungen zu einem zweckmässig gegliederten und dadurch starken Ganzen. Sind dagegen die einzelnen Willensbestrebungen wohlgeordnet und, ohne Lücken darzubieten, nach dem Zielpunkt hin in Bewegung gesetzt, gleichviel, wie schnell oder wie langsam sie dabei ablaufen mögen, so stellt das ganze Gefüge die Kraft eines Wollens nach *C o n c e n t r a t i o n* dar. Möge hierbei in Vorstellung eines solchen Wollens die Uebersichtlichkeit in der Anordnung des Einzelnen, und die Folgerichtigkeit des nach einander Angelegten einen angenehmen Eindruck machen, möge die Umsicht des Wollenden Bewunderung einflössen und der nicht erwartete Beitrag des Einzelnen zur Förderung des Gesamtzweckes überraschen; das Urtheil nach der Idee der Vollkommenheit tritt jedoch dann erst in seiner Eigenthümlichkeit hervor, wenn man nicht ein einziges System des Wollens dabei im Auge hat, sondern wenn man zwei Willensbestrebungen, die sich durch grössere oder geringere *C o n c e n t r a t i o n* der einzelnen Wollungen zum Gesamtwollen oder

zu ihrem Gesamtzweck von einander unterscheiden, im vereinigen Vorstellen neben einander hält und ablaufen lässt.

§. 86.

Die bisherigen Auseinandersetzungen stellten die Erfordernisse der sittlichen Grösse nach den verschiedenen Dimensionen derselben neben einander auf. Aber erst mit einander vereinigt geben sie das Ideal einer vollendeten Willensgrösse, bei der kein Ausfall nach dieser oder jener der genannten Rücksichten stattfindet. Ob und wo eine solche vorhanden, wie gross sie sein möge: von der Entscheidung einer solchen Frage ist die Gültigkeit unserer Idee nicht abhängig. Denn, wie überhaupt bei den sittlichen Ideen, so kommt es auch hier nicht darauf an, zu untersuchen, was denn wohl in Wirklichkeit Grosses vorhanden sein mag, sondern vielmehr darauf: genau zu bestimmen, was in der betreffenden Werthschätzung eigentlich das ist, was, wenn es rein und vollständig vorgestellt wird, überall und unter allen Umständen dem Vorstellenden das Urtheil des absoluten Beifalls oder Missfallens abnöthigt. Zu dem Behuf genügt es vollständig, wenn das Beurtheilte auch nur in der Einbildung gegeben ist. Soll aber irgend Jemandem das Lob eines grossen Mannes ertheilt werden, so ist darauf zu halten, dass nicht fremde Gesichtspunkte in die Beurtheilung hineingezogen werden, und man sich nicht einem unklaren Gesamteindruck hingiebt. Man hat dabei lediglich auf die Rüstigkeit und Widerstandskraft der Willensbestrebungen, auf das Vielumfassende und Mannichfaltige derselben und auf die Concentration der einzelnen Bestrebungen als Mittel zum Zwecke zu achten, und mit der Schätzung nach diesen Quantitätsverhältnissen nicht die Schätzung nach qualitativen Willensbeschaffenheiten zu vertauschen. Am meisten hat man sich vorzusehen, dass man durch das Imponirende eines starken Willens in seinem Urtheile nicht geblendet oder gar unterjocht wird. Geblendet wird man, wenn der Hinblick auf die blosse Stärke, namentlich mit Rücksicht auf das Grosse, was dadurch erreicht worden ist, das Gemüth so erfüllt, dass dabei über die Verwerflichkeit der Mittel hinweggesehen

wird. Unterjocht wird man, wenn in einem angeschauten grossen Ganzen Gutes und Schlechtes zu einer Gesamtwirkung so in einander verwebt ist, dass es schwer hält, dasselbe von einander auszuscheiden, und man theils aus Unbeholfenheit, dergleichen Unterscheidungen vorzunehmen, oder aus Scheu vor der Mühe die einzelnen Fäden des verworrenen Knäuels zu verfolgen, sich lieber gefallen lässt, das Verwerfliche unter dem Heiligenschein der Grösse passiren zu lassen. Weil nun aber die Rücksicht auf die blosse Grösse eines Wollens, mit Hinwegsehen von dessen sonstigem Werthe, eine gewisse Uebung in der Distinction fordert, indem unwillkürlich die Rücksicht auf gewisse qualitative Beschaffenheiten des Wollens mit hineinspielt, pflegt man mit dem Lobe der Grösse zugleich irgend welche qualitative Werthschätzung zu verbinden und dadurch der Idee der Vollkommenheit einen ihr ursprünglich und eigentlich nicht zukommenden Inhalt zu geben. Welche Unsicherheiten und Missverständnisse dabei zum Vorschein kommen, zeigt sich nicht allein in den Beurtheilungen einzelner Fälle, sondern auch und ganz vorzüglich in dem Bestreben gewisser Moralisten aus früherer Zeit, die Idee der Vollkommenheit mit allerlei Vortrefflichkeiten auszustatten und so an die Spitze der Moral zu stellen. Das Richtige dagegen ist dies, in der Idee der Vollkommenheit nicht mehr zu suchen, als sie darbietet, und das für eine vollständige ethische Beurtheilung noch Mangelnde in Verhältnissen anderer Art zu suchen.

§. 87.

Es bleibt nun noch die Frage nach dem Beziehungspunkte der einzelnen Verhältnissglieder zu beantworten übrig. Denn es galt ja als wesentliche Bedingung eines ästhetischen Verhältnisses, dass die Glieder desselben einander nicht fremd sind, sondern in einer gewissen Beziehung zu einander stehen. Freilich ist dabei nicht gerade nöthig, dass die Beziehung eine unmittelbare sei, oder dass das Vorstellen des einen Gliedes zum Vorstellen des andern, als seiner Ergänzung, führe, vielmehr genügt schon eine mittelbare Beziehung beider. Doch darf diese mittelbare Beziehung

keine ihnen bloß zufällige oder äusserliche sein, sondern sie muss im Wesen der beiden Glieder liegen. Bei abstracten Quantitätsbegriffen kann es eine solche Beziehung nicht geben: sie lassen daher auch das Urtheil stumm; selbst dann, wenn es möglich wäre, reine Quantitäten wirklich vorzustellen, oder innerlich anzuschauen. Wollten wir nun das zuschauende Subject, welches die Verhältnissglieder in sich aufnimmt, als den gemeinsamen Beziehungspunkt ansehen, so würden wir daran einen nur äussern, den Verhältnissgliedern zufälligen Beziehungspunkt haben. Das, was uns vorliegt, sind besondere Arten von Quantis, nämlich bestimmte Willensbestrebungen. Von der besondern Qualität derselben hatten wir zwar abgesehen, da es für unsere Beurtheilung gleichgültig war, welchen besondern Zweckgedanken die zu beurtheilenden Willensbestrebungen verfolgten, und von welcher qualitativen Beschaffenheit die dabei angewendeten Mittel waren. Damit sollte aber keineswegs gemeint sein, als ob es bei der vergleichenden Betrachtung quantitativ verschiedener Willensbestrebungen auf das Hinzunehmen der einzelnen Zweckgedanken derselben, und der besondern mit ihm verbundenen Activitäten in die Vorstellung von ihnen ganz und gar nicht ankäme. Dies hiesse ein Wollen nicht als Das auffassen, was es ist und bedeutet. Lässt man nämlich bei der Auffassung irgend welcher Willensbestrebungen den Zweckgedanken weg, so hat man bloß eine Reihe einzelner Thätigkeiten ohne bestimmte Richtung. Sollen nun zwei Willensbestrebungen von verschiedener Stärke einen gemeinsamen innern Beziehungspunkt haben, vermöge dessen sie sich nicht gleichgültig neben einander im Bewusstsein des vorstellenden Subjects verhalten, so ist derselbe, weil er nicht in den blossen Activitäten, und auch darin nicht liegen kann, dass es Willen sind, deren jeder seinen eigenen Zweck verfolgt, nirgendwo anders als in einer gewissen Verwandtschaft der Zwecke und auch wohl der Mittel der betreffenden Willen zu suchen. Die natürlichste und leichteste Annahme hierbei ist die, dass beide Willen einen und denselben Zweck verfolgen und demgemäss auch in einer gewissen Conformität der Mittel zur Erreichung des Zweckes

sich bewegen. In solchen Fällen macht sich denn die Vergleichung leicht und das Urtheil des Beifalls oder Missfalls tritt, sofern etwaige Störungen abgehalten werden, ohne Weiteres in aller Bestimmtheit und Evidenz hervor. Schwieriger ist es schon dann, wenn die bei gemeinsamen oder verwandten Zwecken angewandten Mittel qualitativ sehr verschieden sind. Am schwierigsten aber ist's bei völliger Verschiedenheit der Mittel und Zwecke, welche irgend welche Willensbestrebungen verfolgen. Es tritt dann eine Stockung in der Beurtheilung ein, die so lange dauert, bis gewisse qualitative Vergleichspunkte aufgefunden sind, vermöge deren die Verhältnissglieder eine gewisse Zusammenfassung im Bewusstsein des beurtheilenden Subjects zulassen. Dies geschieht gewöhnlich dadurch, dass die heterogenen oder qualitativ verschiedenen Willensbestrebungen auf qualitativ gleichartige und dem Vorstellungskreise des Beurtheilenden geläufige Verhältnisse übertragen werden. Freilich führt man dergleichen selten rein aus. Deshalb ist die Beurtheilung gewöhnlich sporadisch und oberflächlich. Man beurtheilt die ganzen Reihen bloß stückweise je nach den sich darbietenden Vergleichungspunkten oder man urtheilt im Bausch und Bogen, nach gewissen Gesamteindrücken, die aus oberflächlichen Aehnlichkeiten und irgend welchen Reminiscenzen zusammengebracht sind. Deshalb die häufige Ungenauigkeit in den gewöhnlich vorkommenden Beurtheilungen von Willensgrößen; deshalb das Einwirkenlassen von Nebenrücksichten; deshalb die Verlegenheit, wenn man angeben soll, was denn das eigentlich ist, dem man so unbedingtes Lob ertheilt.

§. 88.

Werfen wir nur noch einen Blick auf das bei der Werthschätzung nach der Idee der Vollkommenheit stattfindende psychologische Verhältniss der beiden Glieder, so scheint sich gerade hier am deutlichsten das Bedürfniss einer andern Theorie, als die der Verschmelzung vor oder während der Hemmung geltend zu machen. Man ist daher nach den gegebenen kurzen Andeutungen Herbart's, Psychologie II, §. 105. D. 8., bereits auch schon darauf

bedacht gewesen, das Verhältniss der correspondirenden Bewegung zweier Vorstellungsweisen im Bewusstsein als Erklärungsgrund des eintretenden Wohlgefallens oder Missfallens zu Hülfe zu nehmen und dasselbe auch als psychologischen Erklärungsgrund für die Urtheile des Beifalls oder Missfallens nach den übrigen sittlichen Ideen zu verwenden. (Vergl. Resl, Bedeutung der Reihenreproduction für die Bildung synthetischer Begriffe und ästhetischer Urtheile, Czernowitz und Wien 1857.) Doch wär' eine weitere Analyse noch sehr wünschenswerth. Dass hierbei gewisse Gefühle der Lust oder Unlust den Ausschlag geben, daraus folgt keineswegs, als ob schliesslich doch die Ursachen des Vorziehens oder Verwerfens auf subjectiv zufällige und veränderliche Gefühle bezogen würden. Die hier in Anspruch genommenen Gefühle der Befriedigung oder Nichtbefriedigung werden nicht in Abhängigkeit gestellt von zufälligen Gemüthszuständen und Begehrungen des beurtheilenden Subjects, sondern durch bestimmt dargebotene Reihen erzeugt gedacht. Diese Reihen bilden denn die objectiven Ursachen jener Gefühle. Durch die Art und Weise, wie die der Auffassung dargebotenen Glieder im Vorstellen nebeneinander ablaufen, mit oder ohne Anstoss, stockend oder beschleunigt, ausgebreitet oder beengt, werden Lust- oder Unlustgefühle auf constante Weise erregt. Eine solche Constanz findet bei andern Arten der Lust nicht statt. Hier hängt das Gefühl von der subjectiven Gemüthslage ab und namentlich von vorausgehenden Begehrungen, denen ein Dargebotenes entspricht oder nicht entspricht. In unserm Falle dagegen sind es bestimmte dargebotene Vorstellungen, von welchen allein jenes Gefühl abhängt. Was sonst im Gemüth des Beurtheilenden sich vorfinden, oder dem Dargebotenen vorausgegangen sein mag, darauf wird hier keine Rücksicht genommen. Man hat also in unserem Falle kein zufälliges Ereigniss, das sein kann oder auch nicht, je nachdem Jemand danach gestimmt oder dazu aufgelegt ist, sondern ein bestimmtes ewiges Gesetz: ein constantes Abhängigkeitsverhältniss des Gefühls der Lust oder Unlust in Folge von Willensbildern, die, in einem bestimmten Verhältniss zu einander stehend, dem Vorstellen darge-

boten werden. Für die besondere Beschaffenheit dieses Gefühls nach Betonung und Färbung mögen in den besondern Fällen mancherlei Modificationen eintreten, denn die Objecte, welche es erzeugen, sind sehr verschieden und die besondern Verhältnisse derselben zu einander sehr mannichfach: als Gefühl der Lust unterscheidet es sich nur durch die Art seiner Entstehung von den subjectiven und zufälligen Lustgefühlen. Unterscheidet sich doch das moralische Gefühl der Unlust, welches aus der innern Beklemmung entsteht, wenn eine Handlung mit den sittlichen Vorsätzen des Handelnden in Conflict tritt, seinem psychologischen Charakter nach, nicht von jeder andern Art von Unlust; selbst nicht seiner Erzeugung nach. Wir haben hier das Widerspiel gegen eine Begehrung, welche von dem moralischen Vorsatz vertreten wird, durch ein anderes Wollen, zwar nicht irgend welcher fremden, sondern der eigenen Person. Wer aber wollte deshalb dem sittlichen Gefühle keine andere Bedeutung, als die irgend eines beliebig andern veränderlichen Lustgefühls beilegen!

§. 89.

Wenn nun nach der Idee der Vollkommenheit ein stärkeres Wollen gefällt neben einem ihr correspondirenden schwächeren Wollen und dieses missfällt neben einem ihr correspondirenden stärkeren, so wird das Missfallen am schwächeren aufhören, wenn dasselbe dem stärkeren Willen gleichgekommen ist, aber auch das Gefallen am stärkeren Willen wird dann verschwinden. Gefallen aber und Missfallen wird augenblicklich sich wiederfinden, wenn einer der beiden Willen an Stärke wächst, und den andern überragt, oder wenn ein dritter neuer Wille als Verhältnissglied hinzugenommen wird. Wie weit aber soll das fortgehen? Antwort, so lange sich noch den Vorstellenden das Bild eines stärkeren Willens neben einem schwächeren darbietet. Ob sich ein letztes Maass der Grösse einstellen mag oder nicht, mit dieser Frage hat es die Idee der Vollkommenheit nicht zu thun. Für sie ist das gegebene Maass eines bestimmten starken Wollens die normale Fülle, zu welcher der schwächere Wille kommen

muss, um im Vergleich zu jenem stärkeren nicht zu missfallen. Sieht man davon ab, dass man mit einer gewissen Art von benannten Grössen zu thun hat, sieht man ab von einem qualitativ bestimmten Grossen, und hält in Gedanken nur die leere Grösse fest, so kommt man freilich in einen unendlichen Process. Diesen durch eine Abstraction in's Leere veranlassten Gang in's Unendliche und Unbestimmte, der Idee der Vollkommenheit als Verschuldung aufzubürden, ist ebenso unbillig, als es unerlaubt wäre, aus der Beurtheilung nach der Idee der Vollkommenheit die Forderung abzuleiten, dass jeder einzelne Wille, um nicht zu missfallen, bis zur völligen Allmacht anwachsen müsse. Es wäre dies nicht allein ein vermessenenes, sondern auch schon ein wüstes Wollen, gegen welches die Idee der Vollkommenheit selbst gerichtet ist. Wo ein Wollen seine natürlichen Schranken findet, hat es in dieselben sich zu fügen und jede Ueberspannung zu vermeiden. Das Nachhängen leerer Einbildungen, irgend ein Gewolltes zu erreichen, führt zu Schwärmereien. So giebt es auch auf dem Gebiete wissenschaftlicher Bestrebungen Beispiele eines wüsten Wollens, wenn man sich darin zu überbieten sucht, hohe Aufgaben an die Erkenntniss zu stellen, ohne dabei zu erwägen, dass solche Ziele weit über die Mittel menschlicher Erkenntniss hinausgehen, und dass am allerwenigsten die dabei in Anwendung gebrachten dazu tauglich sind. Man denke z. B. an die Geschichte der modernen idealistischen Bestrebungen von Fichte bis Hegel, welcher letztere der Logik die Zumuthung stellte, eine Darstellung Gottes zu sein, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist. Wo bleibt da die Besonnenheit? — Stellen sich nun in Folge von mancherlei Ueberlegungen bestimmte Einsichten in die natürlichen Schranken des Menschen heraus, so entstehen dadurch gewisse Maasse für sein Wollen, innerhalb deren er nach der Idee der Vollkommenheit Aufforderung genug findet, sich an einem factisch vorhandenen Willensbestand nicht zu befriedigen, sondern das Vervollkommnungsstreben nach verschiedenen Dimensionen und Arten seines Wollens wirksam sein zu lassen. Freilich haben dabei die andern Ideen

auch noch ein Wort mitzureden, denn es würde das eine schlechte Anwendung der Idee der Vollkommenheit sein, wenn Jemand statt nachgiebig, gerecht und billig zu sein, es vorzöge, seinen Willen gegen den Willen eines Andern durchzusetzen, letztern also an Stärke zu überbieten, und darin seine Ehre zu suchen.

Zusatz. Die selbständige Geltung der Idee der Vollkommenheit ist bestritten worden von Hartenstein in seinen Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften, Leipzig 1844, S. 176 fg. Bei der Hochachtung, welche dieser ausgezeichnete Gelehrte und Denker verdient, erscheint uns ein näheres Eingehen auf dessen Gründe vorzügliche Pflicht.

Statt einer selbständigen Idee der Vollkommenheit, will Hartenstein nur den Begriff des Vollkommenen gelten lassen und stellt zu dem Behuf die Frage auf: Ob nicht der thatsächliche Beifall, welcher einem starken und grossen Willen als solchem gelten solle, falsch gedeutet werde, indem man dabei das übersehe, was der eigentliche Grund des Beifalls sei; oder ob nicht das unter der sogenannten Idee der Vollkommenheit Verstandene „der Ausdruck eines unbewachten Urtheils sei, welches die Würde der Idee an einen Begriff verschwende, der diese Würde in Anspruch zu nehmen nicht berechtigt sei.“ Dass dem wirklich so sei, sucht er nun auf doppelte Weise, nämlich auf indirectem und directem Wege zu begründen.

Bei dem indirecten Wege geht Hartenstein von dem Gedanken aus, dass, wenn die Beurtheilung eines Wollens nach blossen Quantitätsverhältnissen eine selbständige Bedeutung haben sollte, diese Beurtheilung auch ihren selbständigen Einfluss bei jeder Verbindung mit der Beurtheilung nach andern Ideen haben müsste. Es müsste sonach ein starkes, aber sonst schlechtes Wollen mehr gefallen, als ein ebenso schlechtes, aber dabei schwaches Wollen, und ein schlechtes, aber schwaches Wollen, müsste mehr missfallen, als ein gleiches schlechtes, aber dabei starkes Wollen. Das sei jedoch keineswegs der Fall. Im Gegentheil missfalle ein ungerechter Wille um so mehr, je stärker er sei, und missfalle um so weniger, je schwächer er sei. Es gelte sonach die allgemeine Regel: „die Beurtheilung nach Grössenbegriffen vermehrt Beifall

und Missfallen immer im directen Verhältniss der Grösse.“ Also der gerechte Wille gefalle um so mehr, je stärker u. s. w. er sei; der ungerechte Wille dagegen missfalle um so mehr, je stärker u. s. w. er sei, missfalle um so weniger, je schwächer er sei. Sonach sei die Grösse oder Stärke eines Wollens ein „blosser Coefficient, der, wie jeder Coefficient, nichts gilt, wenn sein Multiplicandus Null ist.“ S. 179.

Sollte es wirklich der Fall sein, dass die Stärke eines schlechten Wollens nur einen Beitrag gebe zu seinem Tadel, dagegen die Schwäche eines schlechten Wollens seinen Tadel stets vermindere? Allerdings wird ein nach seiner qualitativen Beschaffenheit gutes Wollen um so entschiedener gefallen, je deutlicher die betreffenden Verhältnisse dabei hervortreten und je grösser die Summe der wohlgefälligen Verhältnisse ist, in denen es sich darstellt. Dasselbe findet auch beim Missfallen an einem bösen Willen statt. Sollte aber der Zuwachs eines Wollens an Intensität, Protension, Extensivität und Concentration in Vergleich zu einem andern schwächern als blosser Coefficient gelten für die demselben sonst schon zukommende Werthschätzung, so müsste dieser Zuwachs in geradem Verhältniss stehen zur Verdeutlichung und Vermehrung derjenigen wohlgefälligen oder missfälligen Verhältnisse, auf denen das Lob oder der Tadel beruhte. Das ist aber nicht der Fall. Denn dann müsste durch die grössere oder geringere Intensivität, Extension und Concentration der Aktivitäten eines Wollens in gleicher Weise das, was nach der sonstigen ästhetischen Beurtheilung an ihm gefällt oder missfällt, verstärkt oder vermehrt werden, und es könnte der Umstand nicht stattfinden, dass ein wegen seiner qualitativen Schlechtigkeit, z. B. der Unrechtlichkeit, entschieden getadeltes Wollen neben einem redlichen, aber schwachen Wollen Beifall gewinnt, und dieses neben jenem ein Tadel trifft. Dass dem so sei, dafür bieten gerade die gegenwärtigen Actionen der grossen Politik in Europa die unverkennbarsten Beispiele dar, deren Beurtheilung in den politischen Blättern aller Parteien einen vielfältigen Ausdruck findet.

Sollte die Veranlassung des Anstosses vielleicht darin gelegen haben, dass Hartenstein blos die Entschiedenheit des Vorsatzes, nicht aber den activen Willen selbst in seiner Activität vor Augen hatte und demgemäss den Unterschied, welcher bei gleich entschiedenem Vorsatze in der Grösse der Activität immer noch stattfinden kann, übersah?

Zur Rechtfertigung seiner Folgerung, dass die Schwäche oder Stärke eines Wollens nur den Coefficienten seines sonstigen

Werthes bilde, beruft sich Hartenstein noch besonders auf eine Aeusserung Herbart's, welche so lautet: „Wenn das grössere Missfallende, als Grösseres, gefällt, so entsteht ein scheinbarer Widerspruch in der praktischen Bedeutung der Ideen; aber nur, so lange man in der Abstraction bald die blossе Grösse, bald das blossе Was dieser Grössen ins Auge fasst. Denn der offene volle Blick auf das Ganze empfängt das durch die ganze Grösse vervielfältigte Missfallen, dessen Nachdruck durch die bloss quantitative Vergleichung nicht kann aufgehoben werden.“ Diese Aeusserung scheint uns aber keineswegs eine Concession nach der Hartenstein'schen Ansicht hin zu enthalten, sondern will nur dem Verfahren wehren, irgend eine Schlechtigkeit wegen der Virtuosität ihrer Ausführung geringer anzusehen, als sie verdient. Herbart will also damit nur Folgendes sagen: Wie sehr auch bei einem schlechten Wollen die dabei stattfindende Kraft oder Virtuosität imponiren und zu einem einseitigen Urtheil des Beifalls, ja der Bewunderung, hinreissen mag, so darf doch das Gefallen an der blossen Grösse oder Tüchtigkeit eines Wollens nicht dazu verleiten, das Urtheil über seine qualitative Schlechtigkeit zurücktreten oder gar verstummen zu lassen; im Gegentheil muss der offene Blick auf das Quantum des Missfälligen, welches bei Ausführung der schlechten Absicht zu Tage tritt, wie z. B. dann, wenn eine Menge Verletzungen im Einzelnen geschehen müssen, um den Gesamtzweck zu erreichen, das Missfallen vervielfältigen. Dies so vervielfältigte Missfallen wirkt dann so stark auf das Gesamturtheil, dass der günstige Eindruck, welchen die Beurtheilung des betreffenden Willens nach blossen Quantitätsverhältnissen der dabei stattfindenden Activitäten macht, das Missfallen an dem Quale des Wollens nicht aufzuwiegen im Stande ist. Zu Null aber wird der Eindruck, welcher von jenem quantitativen Vergleichen herrührt, deshalb niemals; vielmehr tritt augenblicklich eine selbständige Beurtheilung in ihrer eigenthümlichen Evidenz hervor, wenn von dem qualitativen Werth des Beurtheilten abgesehen wird, oder eine gleiche Schlechtigkeit des Wollens bei verschiedener Bravour stattfindet. Es soll also zwischen der Beurtheilung eines abge sondert gedachten Willensverhältnisses und der eines concreten Wollens oder eines persönlichen Charakters unterschieden werden.

Ein anderer dritter Grund, welchen Hartenstein gegen die selbständige Bedeutung der Idee der Vollkommenheit vorbringt, ist die Berufung auf eine Aeusserung Herbart's in dessen analytischer Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, Göttingen 1836, S. 136. Herbart sagt daselbst: „Recht

und Billigkeit sind zweierlei; und es giebt ebenso wenig ein Recht der Vergeltung, als eine Vergeltung des Rechts, oder ein Recht des Wohlwollens und ein Recht der Vollkommenheit. Keine praktische Idee steht im Genitiv der andern.“ Den Sinn dieser Worte erklärt Hartenstein vollkommen richtig dadurch, dass er sagt; „jede der Ideen beruht auf einem eigenen Verhältnisse, welches an sich nicht eine blosse Nebenbestimmung eines andern ist, auf dem eine andere Idee beruht.“ Soll aber daraus folgen, dass es keinen Sinn hat, von der Vollkommenheit (Grösse) des Wohlwollens, der Billigkeit u. s. w. zu reden, während doch diese Rede ihren guten Sinn habe, so dürfte ebenso wenig von der innern Freiheit der Rechtlichkeit, des Wohlwollens, des Denkens zu reden sein. Freilich hat diese Rede nur dann einen guten Sinn, wenn man nicht die Worte presst. Sonst kann man leicht zu einer fallacia figurae dictionis verleitet werden. Dem äussern Anschein nach drücken die so verbundenen Worte eine Abhängigkeit des im Nominativ Aufgestellten von dem im Genitiv Beigefügten aus. In Wahrheit aber gilt hier das, was scheinbar von einer Idee als näherer Bestimmung der andern ausgesagt wird, nur von der Verbindung zweier verschiedenen Gesichtspunkte der Beurtheilung bei ein und demselben Wollen, oder, genauer ausgedrückt, von der Verbindung eines und desselben Wollens mit verschiedenen Verhältnissgliedern, wodurch zwar zwei zusammenhängende, aber doch immer selbständige Beurtheilungen erzeugt werden. Ausserdem findet bei der Verbindung des Ausdruckes Vollkommenheit, als Eigenschaft irgend welcher Idee oder irgend welcher Art eines guten oder schlechten Wollens, häufig nicht der Sinn statt, welchen man mit jenem Ausdruck zu verbinden hat, wenn es sich um die Idee der Vollkommenheit handelt. Man bezeichnet damit entweder eine mehr oder minder reine Darstellung irgend welcher Idee, oder es schwebt dem Denken irgend welche Complexion eines bestimmten Guten oder Schlechten vor, welches durch ein als vollkommen oder unvollkommen bezeichnetes Wollen dargestellt wird oder nicht. Man hat also den Gedanken der Vollständigkeit dabei im Sinne. Redet man aber im Sinne der ethischen Idee von der Vollkommenheit eines rechtlichen, billigen, oder innerlich freien Wollens, so bezeichnet man damit eine gewisse Tüchtigkeit oder Virtuosität des diese idealen Verhältnisse darstellenden, oder auf diese ethischen Zwecke gerichteten Willens. Sonach kann der Sprachgebrauch nicht als Instanz gegen die Selbständigkeit der Beurtheilung nach der Idee der Vollkommenheit geltend gemacht werden.

Endlich beruft sich Hartenstein auf mehrere andere Aeusserungen Herbart's, aus denen wenigstens hervorgehe, „dass Herbart eine doppelte Bedeutung der Grössenbegriffe stillschweigend voraussetze, aber nicht bestimmt dargelegt habe.“ Allerdings wäre es wünschenswerth gewesen, Herbart hätte sich über diesen Punkt noch etwas ausführlicher ausgesprochen, und hätte sein letztes Wort über die Sache nicht auf die knappe Anmerkung zu §. 44 der zweiten Auflage seiner Encyclopädie beschränkt. Fassen wir jedoch mit Hinblick auf die Sache die verschiedenen Aeusserungen Herbart's zusammen, so wird dadurch der Hartenstein'schen Ansicht keineswegs Vorschub geleistet, sondern es reducirt sich jene doppelte Bedeutung der Grössenbegriffe lediglich darauf, dass unterschieden wird: ein grösseres oder geringeres Quantum des Wohlgefälligen oder Missfälligen bei einem Wollen, und ein grösseres und geringeres Quantum an Activität oder Effect eines Wollens. In diesem letzten Falle wird blos „die ursprüngliche Rührigkeit und Rüstigkeit im Wollen und Wirken“, ferner die „Kraft, das Geschick, die Tüchtigkeit, Besonnenheit, Geistesgegenwart“ gelobt, abgesehen davon, von welcher Beschaffenheit dieses Wollen sonst auch sein mag. Dies wäre dann das Gebiet der Schätzung, worauf sich das Urtheil nach der Idee der Vollkommenheit bezieht.

Offenbares Unrecht geschieht aber Herbart dadurch, dass seine Aeusserung: Encyclopädie §. 44, dass die nach der Idee der Vollkommenheit absolut wohlgefällige „Rührigkeit und Rüstigkeit im Wollen und Wirken zugleich die Grundbedingung der Tugend sei, welche man einem schwachen Stamme nicht einimpfen könne“, nach Hartenstein so ausgedeutet wird, als werde dadurch zuletzt doch nur dem Lobe der Tüchtigkeit ein blos relativer Werth beigelegt, weil ja die Tugend kein ethischer Grundbegriff sei, sondern eine Bestimmung dessen, wozu ein tugendhaftes Wollen tüchtig sei, voraussetze. — Herbart wollte nur darauf hinweisen, wie wichtig das nach der Idee der Vollkommenheit ausgesprochene Urtheil des Beifalls oder Missfallens an der Activität eines Wollens für die kräftige Darstellung der andern sittlichen Ideen durch das wirkliche Wollen sei.

Was nun die directen Gründe gegen die Idee der Vollkommenheit betrifft, so beruft sich Hartenstein zunächst auf eine genaue Analyse der Fälle, wo die blosse Grösse eines Willens als solche einen selbständigen Werth in Anspruch zu nehmen scheine, und giebt dazu folgende Versicherung: „Ueberall wird man dann finden, dass eine nicht von der Grösse ausgehende Beurtheilung

dieser selbst ihre Richtung auf Beifall oder Missfallen giebt.“ S. 182. Dieser Versicherung gegenüber räumen wir mit grösster Bereitwilligkeit ein, dass die Rücksicht auf die blosse Grösse ohne Weiteres das gesuchte Urtheil noch nicht erweckt; ferner, dass bei den meisten Beurtheilungen eines Wollens nach der Idee der Vollkommenheit mancherlei begleitende Umstände einen Beitrag zu dem Lobe oder Tadel desselben liefern möge, weshalb eine besondere Aufmerksamkeit auf die betreffenden Verhältnisse und ein Absehen von allem Nebenhergehenden erforderlich ist, um das Urtheil rein zu gewinnen. Dass es aber eigentlich nur jener Beitrag sei, welcher das Urtheil des Beifalls oder Missfallens erwecke und dass den dabei obwaltenden Quantitätsverhältnissen keine selbständige Werthschätzung zukomme, davon können wir uns so lange nicht überzeugen, als nicht der Beweis geführt ist, dass nach Abrechnung aller jener Nebenumstände für die Beurtheilung nichts mehr übrig bleibe, sondern völlige Gleichgültigkeit eintrete. Dieser Beweis ist aber nicht geführt, und das Beispiel, welches Hartenstein für seine Ansicht anführt, zeigt nur, dass Manches bei der Beurtheilung eines schwachen und starken Wollens mit einspielt, welches jedoch nicht der alleinige Grund des Lobes oder Tadels ist, sondern wovon man recht wohl absehen kann, ohne etwas für die Beurtheilung Gleichgültiges übrig zu behalten. Hartenstein sagt nämlich: „der feige Mörder wird stärker getadelt, als der muthige, tapfere; aber die muthige Tapferkeit des letztern ist die Ehrlichkeit eines offenen Gefechts und mindert als solche den Tadel.“ Es ist aber nicht nöthig, um die Schwäche in der Ausführung einer mörderischen Absicht, gegenüber einer gewissen Bravour im Morden, als missfällig zu finden, diese Schwäche von vornherein mit Hinterlist zusammenzubringen, oder den Tadel hinzuzunehmen, welcher von Seiten der innern Freiheit über Feigheit ergeht. Nehmen wir an, zwei Willen hätten eine gleich schlechte Absicht, dieselbe sei bei beiden in gleicher Weise fest und entschieden, werde von dem einen mit einer gewissen Bravour, Umsicht und Virtuosität ausgeführt, während der andere aus Zaghaftigkeit, Scheu vor Gefahr, unbeholfen, confus und täppisch erscheint, öfters vergeblich ansetzt und erst nach mehreren schlecht gelungenen Versuchen zu Stande kommt: wird da die Beurtheilung nicht verschieden ausfallen, ohne dass es nöthig wäre, noch besondere Schlechtigkeiten, als da sind Grausamkeit und Hinterlist, als Begründung des Missfallens noch hinzuzunehmen? Das zur Ausführung Gebrachte ist in beiden Fällen das Nämliche, nämlich Mord, aber der Effect der darauf hinwirkenden Activitäten ein verschie-

dener. Wir können also nicht umhin, bei Berufung auf eine genaue Analyse zum Nachtheil der Idee der Vollkommenheit eine weiter fortgesetzte Analyse zum Vorthail derselben zu fordern. Wenn aber, S. 177, auf die blossе Unbeugsamkeit, den reinen Starrsinn, den eigentlichen Trotz hingewiesen wird, um zu zeigen, dass die blossе Widerstandsfähigkeit eines Willens noch keinen Beifall erzeuge, so wird uns in diesem Beispiele auf der einen Seite zwar mehr dargeboten, als was wir suchen, und wovon wir entweder abzusehen haben, oder welches durch andere Rücksichten nach der Idee der Vollkommenheit, als die zunächst in Rede stehende, seine Beurtheilung findet, also etwa nach Rücksichten der Extension oder Concentration; auf der anderen Seite aber haben wir daran weniger als wir bedürfen, um ein Urtheil nach der Idee der Vollkommenheit zu gewinnen. Es fehlt nämlich noch ein anderes schwächeres oder stärkeres Wollen, als das zweite Verhältnissglied.

Ein weiteres Argument ist folgendes: Sieht man ab von aller Qualitätsbestimmung, so zieht ein Wollen keinen Beifall auf sich, sondern bleibt gleichgültig, möge man es entweder nach seiner Widerstandsfähigkeit, oder nach seiner Mannichfaltigkeit und Vielgeschäftigkeit betrachten, ohne Rücksicht auf Inhalt und Zweck desselben. Diesen Satz kann man zugeben, wenn es sich dabei um ein Reflectiren auf ein isolirtes Wollen, oder um ein Reflectiren auf die leere Quantität handelt, und gänzlich davon abgesehen wird, dass besondere Quanta, nämlich bestimmte Willensbestrebungen hier in Betracht kommen. Im ersten Falle aber haben wir kein Verhältniss zweier Glieder, im letztern fehlt der Beziehungspunkt. Wenn aber nun weiter gesagt wird: „Welches Wollen gleichgültig an sich ist, das bleibt gleichgültig, gleichviel, ob man es als ein grösseres oder kleineres auffasst,“ so ist das zwar wieder insofern richtig, als die quantitative Schätzung keine Aenderung in der qualitativen hervorbringt, keineswegs darf aber daraus gefolgert werden, dass die Auffassung nach blossen Grössenbegriffen keine Quelle einer selbständigen, unbedingten und unmittelbaren Werthbestimmung sei, oder dass Grössenverhältnisse nicht den Werth oder Unwerth, sondern lediglich die Grösse des Werthes oder Unwerthes bestimmen, und jedes seinem eigenen Inhalte nach schon bestimmte Urtheil, nach Art der Grössenbegriffe, die sich allen anschliessen, was ein Mehr oder Minder fähig ist, begleiteten, vergl. S. 178. Eine solche Folgerung ist viel zu rasch. Sie würde auch schwerlich gemacht sein, wenn dabei nicht eine zu weit getriebene Abstraction unwillkürlich

einen beirrenden Einfluss ausübte, ein Einfluss, welcher in den nächstfolgenden Einwendungen gegen die Idee der Vollkommenheit noch deutlicher hervortritt.

Wir kommen jetzt zu den letzten Gegengründen Hartenstein's, die hergeleitet werden aus der Forderung eines Fortschritts ins Unendliche, welche nach Herbart (allgem. prakt. Phil. S. 93) aus unserer Idee als praktische Weisung folge. Diese Weisung „sei die Hinweisung auf ein Ideal, welches der Grösse nach jede bestimmte Grenze überschreite; sie falle übrigens schon weg bei Vergleichung des Schlechten mit dem Schlechtern, was noch nicht ohne Weiteres der Fall sein könnte, wenn das blosse Fortschreiten von einer Grösse zu einer andern, sie überragenden Grösse blos um dieser Grösse willen einen unbedingten Werth hätte, während sich dies, wenn die Grössenverhältnisse blosse Coefficienten einer in ihrer Art schon feststehenden Beurtheilung sind, allerdings von selbst verstehe. Ja, die praktische Weisung, fortzuschreiten ins Unendliche, habe, streng genommen, keinen rechten Sinn; denn die Ideenlehre kenne ebensowenig ein ethisch Unendliches, oder ein unendliches Ethische, als die Ontologie ein reales Unendliche, oder ein unendliches Reale. Die Heiligkeit, die Güte, die Gerechtigkeit u. s. w. sind durch ihren Begriff bestimmt; für einen ihnen adäquaten Willen giebt es zwar mannichfaltige Aeusserungen, aber keinen quantitativen Fortschritt mehr; ohne dass man deshalb zu fürchten hätte, als solle die sittliche Wachsamkeit, die in dem wirklichen Handeln des Menschen gar sehr auf die Sorge für das Mehr oder Minder in der Realisirung der Ideen angewiesen ist, einem sittlichen Leichtsinne oder einer sittlichen Sicherheit aufgeopfert werden, welche das unablässige Streben nach der vollkommenen Darstellung der Ideen mit der Erreichung dieser Vollkommenheit verwechseln.“ S. 182. 183.

Bei dieser Erörterung verdient vor allen Dingen der Major, dass die Ideenlehre kein ethisch Unendliches und unendliches Ethische kenne, die unumwundenste Anerkennung*). Anders

*) Die Bedeutung dieses Satzes für Ethik, Pädagogik und Politik tritt nirgends mehr hervor, als bei der Verlegenheit der absoluten Processualisten oder unendlichen Denker, wenn ihrer Wissenschaftlichkeit zugemuthet wird, feste ideale Normen für politische Verhältnisse zu zeichnen, Normen, bei denen es durchaus sein Bewenden haben müsse. Interessant ist in dieser Beziehung folgende Aeusserung eines geistreichen und durch Schärfe des Blicks ausgezeichneten politischen Schriftstellers aus der Hegel'schen Schule. „Die idealen Mächte, sagt derselbe, passen darum nicht in das System des napoleonischen Gewaltprogramms, weil sich ihre Tragweite, ihr Gehorsam und ihre Treue nicht mehr berechnen lassen. Denn die Gedanken und

der Untersatz, dessen sich Hartenstein bedient. Ihn bildet die Behauptung, dass die praktische Weisung der Idee der Vollkommenheit zu einem Fortschritt ins Unendliche führe und dadurch ein Ideal aufstelle, welches der Grösse nach jede bestimmte Grenze überschreite. Sehen wir daher genauer nach, wie es mit der aus der Idee der Vollkommenheit folgenden praktischen Weisung steht, und prüfen dann, ob die Hartenstein'schen Vorwürfe wirklich sachgemäss sind.

Hinsichtlich der praktischen Weisung eines unendlichen Fortschritts beruft sich Hartenstein auf eine Stelle in Herbart's allgem. prakt. Philosophie, S. 92 ff., mit welcher wir vor allen Dingen unsere Leser bekannt zu machen haben.

„Praktisch,“ sagt Herbart, „wird diese Idee, je nachdem die Elemente des Grössenverhältnisses einander begegnen. Wo dergleichen Elemente fest beisammen stehen: da kann dem Missfallen an dem Schwächern nur ausgewichen werden durch Steigerung desselben bis zur Gleichheit mit dem Grössern. Wo sie zufällig, oder willkürlich zusammengerückt werden, da hört das Missfallen auch auf durch Trennung der Verhältnissglieder. Der an seiner Bildung arbeitende Mensch aber — wenn er schon nicht gesellschaftlichen Vergleichen entginge, — trennt sich ungern von dem Begriffe einer nächst höhern Stufe, die er, jenseits der erreichten, noch zu erstreben

Gefühle schlagen zu oft in ihr Gegentheil um, weil sie sich beständig entwickeln müssen und sind darum keine sichern Einschlagsfäden in das Gewebe einer grossen Herrschaft.“ Vergl. Theodor Mundt: Pariser Kaiserskizzen. Zweiter Theil, Berlin 1857, S. 95. In diesen Worten ist geradezu die Brauchbarkeit der Moral, welche doch vorzugsweise zu den idealen Mächten gehört, für Befestigung politischer Zustände geleugnet, und zwar nicht aus Gesinnung, sondern wegen eines aus der Hegel'schen Dialektik herübergenommenen theoretischen Vorurtheils, wonach das absolute Werden die eigentliche Weltpotenz und der wissenschaftliche Grundbegriff ist. Ein Idealismus aber, welcher auf dem Grundgedanken des absoluten Werdens fusst, kann sich auf feste Bestimmungen über absolut Werthvolles, von welchen nicht abgewichen werden darf, nicht einlassen. Denn dazu gehören feste abgeschlossene Begriffe und Urtheile. Dergleichen aber darf es nach dem Grundgedanken des absoluten Werdens nicht geben, vielmehr ist jeder Begriff das, was er ist und nicht ist. Es fehlt das sich selbst Gleichbleibende, es fehlt die Zuverlässigkeit, es fehlt die Treue. Mit einem solchen Idealismus lässt sich denn freilich nicht regieren, sondern nur revolutioniren, und ein Herrscher, welcher feste Zustände herzustellen sucht, befindet sich gegenüber solchen Idealisten in einer ähnlichen Lage, wie die Platonische Republik mit den Dichtern. Nur mit dem Unterschiede, dass seine Gründe der Zurückweisung solcher „idealen Mächte“ noch viel dringlicher sind, als die Platonischen.

hätte, und so führt der ihn stets begleitende Vorblick ihn immer weiter fort, — ins Unendliche, wenn die Kräfte es gestatten. Das Vollkommene wird bei jedem Schritt gewonnen, aber im Gewinn schon wieder verloren.“

Nehmen wir zu dieser Stelle noch hinzu eine kurz vorhergehende, wo Herbart die Frage nach dem letzten Ziel der Vollkommenheit auftreten lässt. Es heisst daselbst S. 91 also:

„Wie in dem einzelnen Menschen die einzelnen Regungen einander messen, so misst einer den andern, wenn sie beisammenstehen. Einer verdunkelt den andern; aber wo ist der, welchen keiner mehr verdunkeln kann? Wer ist vollkommen? Sie selbst, die Vollkommenheit, liegt, wie es scheint, in der Unendlichkeit. Aber das widerspricht sich; denn das Volle ist geschlossen, die Unendlichkeit ist jenseits der Geschlossenheit. Voll aber wird jedes endliche Maass von dem, was seiner Grösse gleich kommt. Vollkommen nach seinem eigenen Maass ist der Mensch, dessen einzelne Strebungen einander gleichkommen; überdies zusammen genommen, die Sphären der Begriffe ausfüllen, auf die sie hinweisen (den Erwartungen genügen, die sie erregen); und endlich zusammenwirkend, den grössten Effect hervorbringen, der durch sie möglich ist. Als unvollkommen zeigt sich der nämliche, sobald er verglichen wird mit Andern, die ihn irgendwo übertreffen: oder mit einem Begriff von dem, was ihn übertreffen würde.“

Nach der ersten Stelle führt das Streben nach Vervollkommnung nicht unbedingt ins Unendliche, sondern es ist nur davon die Rede, wie der Gedanke eines Fortschritts ins Unendliche veranlasst, aber alsbald auch wieder zurückgewiesen werde. Der durch die bezeichneten Antriebe veranlasste Fortschritt von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern und die völlige Unwissenheit darüber, welches denn das letzte Ziel oder grösstmögliche Quantum eines starken Willens sei, führt nämlich leicht zu dem Gedanken, dieses Ziel ins Unendliche zu setzen. Ein solches Ziel wäre freilich ein zerfliessendes. Doch man besinnt sich hinterher, dass man nicht mit dem Begriffe eines leeren Quantums zu thun hat, sondern mit qualitativ bestimmten Quantis, nämlich mit Willensbestrebungen. Leere Quanta können freilich leicht in Gedanken vermehrt und vermindert werden bis zum unendlich Grossen und unendlich Kleinen. Das geht aber nicht bei Willensbestrebungen. Wie energisch, vielseitig und zusammenfassend auch ein Wollen sein mag, so dass wir nicht mehr im Stande sind es mit unserer Intelligenz zu umfassen: als etwas Unendliches, im

strengen Sinne des Wortes, darf es dabei doch immer noch nicht gedacht werden. Möge mit dergleichen Undingen, welche Hartenstein mit Recht als sinnlos bezeichnet, der moderne metaphysische Idealismus und schlechte ethische Realismus sein Spiel treiben, so sind doch am allerwenigsten dem ästhetischen Idealismus Herbart's solche Begriffsbildungen zur Last zu legen. Sollte er in der Ethik seine ganze Metaphysik vergessen haben? Deshalb ist billiger Weise davon Abstand zu nehmen, die Worte: „und so führt der ihn begleitende Vorblick ihn immer weiter fort — ins Unendliche, wenn die Kräfte es gestatteten“ im Sinne eines metaphysisch strengen Begriffs des Unendlichen zu deuten und anzunehmen, dass Herbart dem Gedanken eines Fortschritts ins Unendliche nur dadurch begegnen zu können geglaubt habe, dass er auf ein empirisch beschränktes Maass der Kräfte hinwies. Es muss dies um so mehr geschehen, als Herbart in der zweiten Stelle es geradezu als einen Widerspruch, das heisst als Widersinn, bezeichnet, die Vollkommenheit in die Unendlichkeit zu legen, weil das Volle geschlossen ist, die Unendlichkeit aber über jede Geschlossenheit hinausgeht, und keinen Abschluss irgendwo anzunehmen gestattet. Freilich hätte Herbart zur Beseitigung von etwaigen Missverständnissen erst noch sagen können, dass bei dem Fortschritt von einer Stufe zur andern nicht an einen unendlichen Fortschritt im strengen Sinne des Begriffs der Unendlichkeit zu denken sei, sondern höchstens nur an eine relative Unendlichkeit, bevor er dem Unbefriedigenden eines solchen Gedankens, theils durch Hinweisung auf endliche Maasse, theils durch die Bemerkung zu begegnen suchte, dass die Idee der Vollkommenheit nur dann erst praktisch sei, wenn die Elemente oder Glieder des ihrem Urtheil zu Grunde liegenden Grössenverhältnisses einander im Vorstellen derselben begegnen. Dieser letzte Punkt ist es aber, auf welchen es vorzüglich ankommt.

Die Idee der Vollkommenheit spricht ihren Beifall oder ihr Missfallen aus über zwei sich darbietende und im Vorstellen begegnende Willensbestrebungen von verschiedener Stärke. Die Idee der innern Freiheit gestattet nicht, das Missfallen an dem eigenen schwachen Willen in Vergleich zu einem stärkern auf sich beruhen zu lassen, sondern spricht ebenfalls ein Missfallen aus, wenn dem eigenen Vorbilde das eigene Wollen nicht entspricht. Um diesem Missfallen auszuweichen, oder es zu beseitigen, hat der schwächere Wille einen stärkeren Anlauf zu nehmen, dass er den stärkeren erreiche oder auch ihn überbiete. In beiden Fällen bildet der erreichte oder überbotene Wille ein bestimmtes und

endliches Maass der Beurtheilung dar. Mag daher auch ein Wille, welcher einen andern, dessen Bild in der Vorstellung des auffassenden Subjects bestimmt gegeben und abgegrenzt ist, überbietet, so stark und umfassend sein, dass er weit über unser Fassungs- und Vorstellungsvermögen hinausgeht, so hindert dies doch nicht die Beurtheilung, vielmehr tritt bei diesem Hinauswachsen eines Willens über ein vorgestelltes Maass, jenes bestimmte Gefühl ein, welches sich in der Bezeichnung eines Willens als eines erhabenen ausspricht. Hiermit ist aber auch die Beurtheilung zu Ende; es sei denn, dass man den Eindruck der Erhabenheit durch Vergleichung eines sehr schwachen und beschränkten Willens mit einem fast unvergleichlich überwiegend starken und umfassenden Willen gewonnen, oder dass man hinterher den erhabenen Willen in der Vorstellung zu umspannen gelernt hätte, und es böte sich das Bild eines andern über dieses Maass hinausgehenden dar. Ist man aber einmal zur Vorstellung eines Willens, welches seiner Quantität nach über alle für uns fassbare Willensgrösse hinausreicht, gelangt, so hört alle Ueberbietung auf. Das Urtheil verstummt. Es fehlen ihr die nöthigen Unterlagen. Sie herbeizuschaffen, kann der Idee nicht zugemuthet werden, sie hat blos mit Beurtheilung des ihr Dargebotenen zu thun. Wie viel noch Grösseres, als irgend welche bestimmte oder bekannte Grössen von Willensbestrebungen es geben mag, diese Frage ist ihr völlig gleichgültig.

Man sieht daher nicht ein, wie aus der praktischen Weisung der Idee der Vollkommenheit die Forderung eines Fortschritts ins Unendliche folgen solle. Von einer Sache ist nicht mehr zu verlangen, als sie ihrer Natur nach gewährt. Ueberhaupt ist es aber unstatthaft, in einseitiger Rücksicht auf die Weisungen einer einzelnen Idee Forderungen zu formuliren, welche an den Weisungen anderer Ideen ihre Schranken finden. Von einem kranken schwachen Willen kann man nicht verlangen, er solle gesund werden, und von einem menschlichen Willen kann man nicht verlangen, es solle dem göttlichen an Stärke gleich kommen. Ebenso kann man auf Grund der Idee des Wohlwollens nicht verlangen, dass man sich einem fremden Willen widme, dem aus andern Rücksichten entschiedener Widerstand zu leisten ist. Um aus der Idee der Vollkommenheit bestimmte Forderungen zu formuliren und geltend zu machen, hat man auf eine Menge anderer sich darbietender Verhältnisse, welche theils in bestimmten Naturbedingungen und erfahrungsmässigen Zuständen, theils in anderweitigen ethischen Beurtheilungen bestehen, Rücksicht zu nehmen.

Auf Grund aber des Begriffs der Vollkommenheit, die Forderung, sich zu vervollkommen, in eine unendliche Reihe zu treiben, dürfte wohl nicht so ernst gemeint sein, als es scheint. Wenn nämlich Hartenstein S. 180 sagt: „alle Grössenbestimmungen, um überhaupt eine Bedeutung zu bekommen, setzen etwas voraus, was durch sie bestimmt wird“, also etwas qualitativ Bestimmtes, so ist das ganz richtig; wenn er aber so weiter fortfährt: „Vollkommen ist, was zur Fülle kommt; zur Fülle Wesen? etwa zur Fülle der Fülle?“ und dadurch erweisen will, dass Vollkommenheit überhaupt und also auch in dem Sinne, wo sie der Ausdruck eines Beifalls ist, nichts anders als ein leerer, oder sich selbst entfliehender Begriff ist: so wird eben dabei von dem, worauf sich der Grössenbegriff und die Grössenschätzung bezieht, abgesehen, nämlich von qualitativ bestimmten Grössen, deren eine das Maass für die andere darbietet.

Ebensowenig kann gegen die Idee der Vollkommenheit geltend gemacht werden, dass aus dem blossen Missfallen an einem schwachen Wollen mit gleichem Recht die Weisung eines Fortschreitens vom Schwachen zum Schwächern, wie vorher vom Schwachen zum Stärkern sich herleiten liesse. In dem ersten Falle müsste das Schwächere erst gesucht und das Stärkere vergessen werden, und ebenso das Gefallen an diesem Stärkern. Damit würde allerdings das frühere Missfallen aufhören, aber die Idee der innern Freiheit würde dergleichen nicht billigen. Und gerade sie war es doch, welche die praktische Forderung des Fortschritts vom Schwächern zum Stärkern stellte. Endlich kann daraus nicht ein Einwurf gegen das selbständige Urtheil nach der Idee der Vollkommenheit entnommen werden, dass ein und dasselbe Wollen verglichen mit einem schwächern gefallen und verglichen mit einem stärkern missfallen kann. Jedes Wollen ist an und für sich betrachtet gleichgültig. Um ein Urtheil des Beifalls oder Missfallens über sich zu erzeugen, muss es ein Glied eines ästhetischen Verhältnisses sein. Je nachdem nun das andere Glied, mit welchem es ein bestimmtes Verhältniss bildet, dieses oder jenes ist, so kann es recht wohl sein, dass es nach der einen Rücksicht gefallen, nach der andern missfallen kann. Dadurch wird aber die Beurtheilung der einzelnen Verhältnisse keine relative. So kann ein und derselbe Wille zugleich rechtlich, aber übelwollend, nach der einen Beziehung gut, nach der andern schlecht sein; die Werthschätzung nach den verschiedenen Beziehungen bleibt dabei immer absolut und die Vortrefflichkeit nach der einen Seite hin wird durch die Verwerflichkeit nach der andern nicht vermindert.

Dasselbe muss dann auch gelten, wenn ein und derselbe Wille, verglichen mit einem stärkern, missfällt, und verglichen mit einem schwächern, gefällt. Beide Unterschiede heben einander nicht auf, noch beschränken sie einander.

Fassen wir nun das Resultat von dem allen zusammen, so können wir den Einwendungen Hartenstein's gegen die Gültigkeit der Idee der Vollkommenheit bei aller Anerkennung der Scharfsinnigkeit und Eingänglichkeit derselben, nicht beitreten, sondern haben dabei nur das lebhafteste Bedürfniss einer mannichfachen Analyse der betreffenden Verhältnisse gefühlt, welche nach allen Dimensionen hin vorzunehmen, wir der Ethik noch recht zahlreiche Kräfte wünschen.

Drittes Capitel.

Die Idee des Wohlwollens.

§. 90.

Bisher genügte uns bei Aufweisung absolut wohlgefälliger und absolut missfälliger Willensverhältnisse die Annahme einer einzigen Person. Bei der Idee der innern Freiheit musste es eine Person sein, weil das Verhältniss zerstört werden würde, wenn wir Einsicht und Wollen auf zwei Personen vertheilten. Bei der Idee der Vollkommenheit konnte ein und dieselbe Person schon genügen, um eine vergleichende Beurtheilung von Willensbestrebungen nach Quantitätsverhältnissen zu ermöglichen; es war das aber nicht nöthig, die beiden Willensglieder konnten ebenso gut als Aktivitäten verschiedener Personen angesehen werden. Beim Verhältniss des Wohlwollens dagegen sind zwei Personen nöthig; die eine, welche wohlwill, die andere, welcher wohl gewollt wird. Doch genügt auch hier schon, wenn der Wohlwollende irgend welchen Willen einer andern Person bloß voraussetzt, ohne dass derselbe wirklich vorhanden ist. Zu dieser Annahme führte bereits die obige Reihenentwicklung möglicher Willensverhältnisse. Die Gültigkeit derselben findet dadurch ihre Bestätigung, dass man das Wohlwollen in der Gesinnung stets anerkennt, sollte dabei auch der Wohlwollende in der Bethätigung seiner wohlwollenden Absicht fehlgreifen, oder sich in dem irren, worauf gerade die Wünsche oder Interessen des Andern gerichtet sind. — Oder soll die reine Güte erst dann gut sein, wenn sie

klug ist? Aufmerksam wird sie allerdings auf die Wünsche und Bedürfnisse des andern sein; doch wenn sie auch eine ganz falsche Vorstellung davon hat, ja selbst, wenn sie den kindlichsten Fiktionen folgt, so bleibt ihr immer die wohlwollende Gesinnung gesichert, welche gerade in derartigen naiven Aeusserungen oft etwas Rührendes und Zartes hat.

§. 91.

Das Verhältniss des Wohlwollens besteht aber nicht schon darin, dass etwa zufällig irgend ein Wille mit einer Person einem wirklichen oder vorausgesetzten Willen einer andern Person durch die Richtung auf einen gemeinsamen Zweck in Verbindung tritt; auch nicht darin, dass absichtlich derselbe mit dem letztern sich verbindet, um seinen Zweck mit dessen Hülfe zu erreichen, und ebenso auch nicht darin, dass Jemand auf den bemerkten oder vorausgesetzten Willen eines Andern eingeht, weil derselbe ebenfalls sein Interesse erweckt. Alles das wäre im Grunde immer nur noch blosser Eigenwille, und es fehlte dabei diejenige Gesinnung, welche in einer wohlwollenden Absicht liegt, und diese Absicht besteht in nichts Anderem, als darin: den wirklichen oder vermeinten Zweck des fremden Wollens nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar zum Ziele des eigenen Wollens zu machen; unmittelbar dagegen die Förderung des fremden Willens, als eines solchen, gleichviel, welches der besondere Zweck seines Strebens sein mag, zum Gegenstande des eigenen Wollens zu erheben. — Richte ich also direct meinen Willen auf einen wirklichen oder auch nur vermeinten Willen einer andern Person, um denselben zu fördern; nicht aus eigenem Interesse, sondern lediglich deshalb, weil es der Wille des Andern ist: so will ich dieser Person aufrichtig wohl. Ich sehe nämlich dabei die Förderung des fremden Willens nicht als ein Wohl für mich, sondern für den Andern an. Verhalte ich mich dagegen gleichgültig gestimmt gegen das Wohl und Wehe des Andern, so bin ich mindestens nicht wohlwollend; gönne ich dem Andern nicht die Erreichung seiner Absicht, will ich sogar, dass das Gegentheil von dem geschieht, was der Andere

will und ihm in dem besondern Falle als Uebel erscheint, lediglich darum, weil es der Andere will: so bin ich missgünstig, neidisch, oder gar schadenfroh, überhaupt übelwollend.

§. 92.

Das Wohlwollen gefällt absolut und ohne allen Beweis, und sein Gegentheil, das Uebelwollen, missfällt absolut und ohne allen Beweis. Die Hässlichkeit des Letztern ist sogar so eindringlich, sie wirkt so unmittelbar auf das Gemüth, dass man sich hier gerade am wenigsten veranlasst fühlt, den eigentlichen Grund des Missfallens in etwas anderem als in dem unmittelbar dabei vorliegenden Willensverhältnisse zu suchen. Neid, Missgunst, Schadenfreude bedürfen nicht erst, um als hässlich erkannt zu werden, einer sonstigen abschreckenden Gestalt, sondern machen sogar ihr Missfälliges bei grosser äussern Schönheit derjenigen Person, welche von solchen Gesinnungen eingenommen ist, geltend. Ein einziger Zug von Uebelwollen entstellt das sonst edelste Gesicht, und verletzt um so tiefer, je mehr sich mit äusserer Anmuth in Gestalt und Geberden die natürliche Erwartung einer innern Schönheit derjenigen Gesinnung verknüpft, welche man als Wohlwollen bezeichnet. Witz, Satyre und Spott können Respect einflössen, Furcht erwecken, und in manchen Fällen vielleicht das einzige Mittel gegen gewisse sittliche Gebrechen sein, ähnlich dem raschen Aetzen einer gefährlichen Wunde. Wenn sie aber gebraucht werden auf Kosten des Wohlwollens, lediglich um sich eine Ueberlegenheit über Andere zu schaffen, oder gar um sich an der Verlegenheit derer zu weiden, welche unerwartet mit dergleichen angefallen werden, oder welche, wie gutmüthige Frauen, auf derartige Angriffe nicht eingerichtet sind; scheuet man sich nicht malitiös zu sein, um nur als geistreich zu erscheinen; glaubt man nicht eher sich zufrieden geben zu dürfen, als bis man an Dem, worauf Andere Werth legen, irgend welchen Mangel oder Makel, gleichviel, ob derselbe etwas Wesentliches oder Unwesentliches betrifft, entdeckt hat, um dadurch als gelehrt, einsichtig, sachverständig, in seinen Kenneransprüchen schwer zu befriedigen

oder gar als vornehm zu erscheinen; ist man für den Beifall eines unverständigen und schadenfrohen Pöbels empfänglicher, als für das Missfallen wohlgesinnter Leute, über deren Urtheil man sich dadurch hinwegzusetzen sucht, dass man es als philisterhaft bezeichnet: so mag man es sich selbst zuschreiben, wenn die natürliche Folge davon eine ähnliche ist, wie in der sogenannten grossen Politik derjenigen Cabinette, welche ihre Ehre und ihren Vortheil darin suchen zu müssen glauben, lieber klug als gerecht zu handeln. Es fehlen dann zuletzt die Freunde. Zur Freundschaft nämlich gehört Vertrauen, und zum Vertrauen, zumal zu einem innigen Vertrauen, gehört nicht allein die Ueberzeugung von einer rechtlichen, sondern auch von einer wohlwollenden Gesinnung des Andern. Das Wohlwollen ist im sittlichen Leben das, was die Wärme ist für das Gedeihen der Thiere und Pflanzen. Wo es im Leben fehlt, wird das Dasein zuletzt unerträglich. Musste doch der Dichter des Faust seinen bösen Geist dadurch erträglich machen, dass er ihn nicht als absoluten Bösewicht hinstellte, sondern ihn nur als den Geist bezeichnete, der stets verneint, dabei ihm aber nicht allein manches Treffende und Ergötzliche in den Mund legte, sondern ihn auch mit einzelnen Zügen von wenigstens scheinbarer Gutmüthigkeit ausstattete. Dass aber alle Aeusserungen von Uebelwollen ganz besonders als unchristlich bezeichnet werden und Wohlwollen nicht allein als erstes Gebot des Christenthums aufgestellt, sondern auch als die Frucht des Glaubens, der die Verheissung hat, bezeichnet wird, darin liegt eine sehr beachtenswerthe Hinweisung auf den absoluten Werth und die unmittelbare Schönheit des Wohlwollens. „Wenn ich mit Menschen- und mit Engeln reden könnte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Und wenn ich weissagen könnte, und wüsste alle Geheimnisse, und alle Erkenntniss, und hätte alle Glauben, also, dass ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und liesse meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre es mir nichts nütze. Die Liebe ist langmüthig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe

treibt nicht Muthwillen, sie blähet sich nicht. Sie stellt sich nicht ungeberdig, sie sucht nicht das Ihre, sie lässt sich nicht erbittern, sie trachtet nicht nach Schaden. Sie verträgt Alles, sie glaubet Alles, sie hoffet Alles, sie duldet Alles.“ 1. Cor. 13, 1 fl. „Die Liebe ist von Gott und Gott ist die Liebe.“ 1. Joh. 4, 7. 8. „Sehet, welch eine Liebe hat uns der Vater erzeiget, dass wir Gottes Kinder sollen heissen.“ 1. Joh. 3, 1. „Und ich sage euch nun: Ein neu Gebot gebe ich euch, dass ihr euch einander liebet, wie ich euch geliebet habe, auf dass auch ihr einander lieb habet. Dabei wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habt.“ Joh. 13. 34, 35. „So ihr aber nur liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Thun dasselbe nicht auch die Zöllner? Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen; auf dass ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten, und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ Matth. 5, 44 — 46. Sollte hiernach der Werth des Wohlwollens auf gewissen Nützlichkeitsrücksichten beruhen, oder lediglich als ästhetische Consequenz des absoluten Missfallens an dem Hässlichen seines Gegentheils aufzufassen sein? Möge auch bisweilen die schreiende Dissonanz des Uebelwollens mit gutem Erfolge dazu verwendet werden, um bei etwas unempfindlichen Gemüthern das Bedürfniss nach der Consequenz einer wohlwollenden Gesinnung zu erregen, so müssen doch immer hinterher die dem Wohlwollen eigenthümlichen Willensverhältnisse zum deutlichen Bewusstsein gebracht werden, um dadurch nicht allein den Ausweg aus der Verstimmung zu bewirken, sondern auch diejenigen Vorstellungen darzubieten, welche die erforderliche Befriedigung gewähren. Doch ist Vorsicht bei solchen Operationen zu empfehlen, und nicht zu vergessen, dass selbst rohe Gemüther durch Aeusserungen des reinsten Wohlwollens tief gerührt werden. Wozu also ohne Noth das Gemüth erst durch Vorstellung missfälliger Verhältnisse zu verstimmen, oder gar leidenschaftlich zu erregen, um es für den Beifall, welchen das

reine Wohlwollen unmittelbar erweckt, empfänglich zu machen? Um die Schönheit des Wohlwollens zu erkennen, bedarf es nicht immer erst der Hülfe eines grellen Contrastes.

§. 93.

Nichtsdestoweniger haben sich Manche in die reine Idee des Wohlwollens nicht recht hineinfinden können, und zwar aus verschiedenen Ursachen. Die Einen vermissten bei einer rein begrifflichen Darstellung des betreffenden Willensverhältnisses den entsprechenden ästhetischen Eindruck, indem sie einer wissenschaftlichen Theorie etwas zumutheten, was nicht deren Aufgabe ist, nämlich eine Erzeugung dessen, was die Theorie als vorhanden voraussetzt und über welches sie nur ihre weiteren Erörterungen anstellt. Eine bloß begriffliche Auseinandersetzung ästhetischer Verhältnisse ist eine theoretische Betrachtung, und noch keine unmittelbare ästhetische Beurtheilung. Dieselbe kann höchstens zeigen, wie zu experimentiren, um dasjenige zu gewinnen, worauf sich die philosophische Reflexion bezieht. Die Ethik will nicht die absoluten Normen für ein wohlgefälliges Handeln erzeugen, sondern nur auf die letzten und unwandelbaren Bestimmungsgründe der Urtheile über gut und böse hinweisen, nämlich auf diejenigen Willensverhältnisse, deren deutliche und ebenmässige Auffassung unwillkürlich die absoluten Urtheile des Beifalls oder Missfallens erzeugt. Diese Urtheile als Ausdrücke des Gefühls, welches die Vorstellung jener consonirenden und dissonirenden Willensverhältnisse erweckt, in seinem Innern vor sich gehen zu lassen und zu vernehmen, ist dann die Sache eines jeden Einzelnen. Danach mag er die in concreto sich darbietenden Verhältnisse des wirklichen Lebens beurtheilen.

§. 94.

Bei näherer Betrachtung einer Menge von Verhaltensweisen, welche als Acte des Wohlwollens bezeichnet werden, findet man oft gewisse Motive, welche bewusst oder unbewusst das Wohlwollen begleiten oder gar die eigentliche Veranlassung zu

dem vermeintlich wohlwollenden Verhalten geben. Daraus wird dann der Schluss gezogen, dass es ein reines, unmotivirtes Wohlwollen nicht gebe, sondern dass die Annahme eines solchen eine leere Voraussetzung sei. Gesetzt aber, es gäbe wirklich im gewöhnlichen menschlichen Verkehr kein Beispiel von reinem Wohlwollen, was immer eine unerwiesene Voraussetzung ist, so darf doch nicht die Geltung dessen, was sein soll, von den Mängeln abhängig gemacht werden, welche empirisch sich darbieten. Pfllegt man etwa den ästhetischen Beifall an Darstellungen dichterischer Phantasie von der Frage abhängig zu machen, ob das Dargestellte sich wirklich zugetragen habe, oder nicht? Wer freilich, statt ethische Verhältnisse zu beurtheilen, lieber darauf ausgeht, ethische Erscheinungen zu erklären, kann leicht dahin gerathen, gewisse Ursachen eines Verhaltens mit den Normalprincipien für dasselbe zu verwechseln. Aus derselben Ursache rühren auch solche vermeintlich wissenschaftliche Begriffe vom Wohlwollen her, welche ihm eine durch Begünstigung Anderer vermittelte Selbsterhaltung, oder ein Sichwiedergewinnen im Andern beilegen. So ist es auch geschehen, dass man das Wohlwollen als blosse Schwäche des Wollens glaubte ansehen zu müssen. In dem einen Falle habe die Kraft und der Muth gefehlt, gewisse Ansprüche zu verweigern; in einem andern Falle habe man sich aus blosser Trägheit oder Unvorsichtigkeit Mancherlei gefallen lassen, wogegen man bei der rechten Energie des Willens entschiedenen Widerstand geleistet hätte. Daher denn der Spott über den sogenannten „guten Mann“; daher das Bestreben, lieber stark, als gut zu erscheinen. Wer aber eine blos gutmüthige Schwäche mit dem wirklichen Wohlwollen verwechselt, übersieht, dass es hierbei noch an einem wesentlichen Stücke fehlt, um solche Erscheinung als Ausdruck eines eigentlich wohlwollenden Verhaltens ansehen zu dürfen, es fehlt nämlich dabei an demjenigen Wollen, welches sich absichtlich dem fremden Willen widmet. Nun giebt es aber auch sehr starke, energische und ausdauernde Willensthätigkeiten, welche nicht zufällig, oder nebenher, sondern recht eigentlich und absichtlich auf fremdes Wohl

gerichtet sind. Wer im Namen der sittlichen Aufklärung über eine wohlwollende Gesinnung spotten zu dürfen meint, hat nicht sowohl in der wahren Aufklärung, als vielmehr in der Rohheit der Gesinnung grosse Fortschritte gemacht. Nichts ist indignirender, als der Spott über die reine Güte.

§. 95.

Lassen wir die traurigen Verirrungen eines sehr reizbaren und tiefverletzten Gemüthes bei Seite, dem es oft, oder gerade an sehr empfindlichen Punkten, begegnet ist, hinter affectirten Aeusserungen des Wohlwollens nichts als schmutzigen Eigennutz und hässliche Gesinnungen zu finden und das nun überall blosse Masken des Wohlwollens zu erblicken glaubt. Bittere Erfahrungen schmerzen, machen misstrauisch und zaghaft; sie mögen zur Entschuldigung für unbillige Urtheile dienen, aber nicht als Vorbereitungen einer unbefangenen Beurtheilung, wie sie hier nöthig ist. Es giebt noch einen andern, die Idee des Wohlwollens entstellenden Irrthum, der um so gefährlicher ist, als er gerade im tiefsten Interesse des Wohlwollens zu reden glaubt. Wir meinen nämlich die Meinung, wonach nicht allein die Wurzel, sondern auch das eigentliche Wesen des Wohlwollens das sympathetische Gefühl sein soll. Auf diese Weise nämlich wird nicht allein das, woraus das eigentliche Wohlwollen hervorgehen oder was neben demselben stattfinden kann, mit dem Wohlwollen selbst verwechselt, sondern es wird auch dem Wohlwollen ein subjectives Interesse untergeschoben, nämlich das Bestreben, durch Beförderung des fremden Wohles oder Beseitigung des fremden Wehes das eigene Wohl zu fördern. Danach würde freilich die eigentliche Seele des Wohlwollens ein feiner, wenn auch nicht immer selbstbewusster Egoismus sein.

§. 96.

Empfänglichkeit für das fremde Wohl und Wehe ist die natürliche Bedingung des wirklichen Wohlwollens und deshalb keineswegs gering zu schätzen. Wurde doch schon von alten Zeiten her

ein Mangel darin als Zeichen der Rohheit angesehen, und mit den stärksten Ausdrücken getadelt. Ist nun die Natur des Menschen so eingerichtet, dass in den mannichfaltigen Verhältnissen des Lebens eine Menge unwillkürlicher Regungen des Mitgefühls die Menschen zu wohlwollenden Gesinnungsäusserungen hintreiben, so darf dies doch nicht verleiten, das Wohlwollen als blossen Ausdruck eines sympathetischen Gefühls anzusehen. Möge nämlich der mit einem Andern Sympathisirende sich dem fremden Wohl oder Wehe noch so sehr hingeben, so fühlt er dasselbe doch nicht als ein fremdes, sondern als sein eigenes. Es kann sogar der Fall eintreten, dass er dasselbe noch stärker empfindet, als der, mit welchem er sympathisirt, je nachdem er eine deutlichere Einsicht hat in die Lage des Andern oder eine grössere Reizbarkeit der Nerven und Lebendigkeit der Phantasie besitzt. Bestände nun das Wohlwollen in einem blossen Gewährenlassen des Angenehmen, oder in einer Beseitigung des Unangenehmen, welches durch das sympathetische Gefühl im Mitfühlenden erzeugt ist, so wäre ein solches Verfahren eigentlich nur auf Beförderung des eigenen Wohls, und nicht darauf gerichtet, das fremde Wohl als solches zum unmittelbaren Gegenstand seines Wollens zu machen. Mitleid und Mitfreude sind zunächst eigene, durch die Vorstellung fremder Zustände erregte Gefühle des Wohles oder Wehes. Man fühlt dabei mit dem Andern, deshalb aber noch nicht gerade für den Andern. Ginge man aber auch gleichsam mit seinem Wollen in dem fremden Willen auf, wie das bisweilen bei einer unbedingten Hingabe an Andere stattfindet, so mag ein solches Verhalten in mancher Beziehung als schön und edel gelten; als eigentlicher Ausdruck des Wohlwollens kann es deshalb nicht angesehen werden, weil dabei die erforderliche Selbständigkeit des eigenen Willens neben dem fremden fehlt. Der eigene Wille ist mit dem fremden so in Eins gegangen, oder mit ihm so verschmolzen, dass von einem Verhältnisse zweier selbständiger Glieder nicht mehr die Rede sein kann. Wir haben dabei nichts anders, als eine blosser Tautologie; eine solche aber ergiebt nun und nimmer eine Harmonie, und darauf kommt es hier gerade an. Achtet man

darauf nicht genügend, wird sympathetische Schwäche oder Gefühlsschwelgerei als der eigentliche Herd des Wohlwollens gepriesen, treten krankhaft erregte Naturen, denen ein ruhiges Wohlwollen zu frostig ist, und dagegen nur ein mit lebhaften Affecten begleitetes Streben für wahres Wohlwollen gilt, als die Interpreten desselben auf: so ist es sehr natürlich, wenn in gewissen starken Naturen, denen alle Affectation und sentimentale Schwäche zuwider ist, sich eine ungünstige Meinung für das Wohlwollen selbst bildet. Einmal nämlich wirkt dabei störend das Missfallen an der gewöhnlichen Unbeholfenheit sentimentaler Schwäche, gegenüber einem energischen Zugreifen, wie z. B. eines tüchtigen Arztes bei gefährlichen Verwundungen. Zum Andern wirkt es sehr übel, wenn man sieht, wie dasjenige, für dessen Förderung oder Beseitigung der Sympathisirende so unverkennbares eigenes Interesse hat, so ausgelegt wird, als ob man lediglich dabei das fremde Wohl und Wehe vor Augen hätte und nur mit Rücksicht darauf handelte. Daher denn die Behauptung, dass die Versicherung einer rein wohlwollenden Gesinnung im besten Falle auf einer blossen Selbsttäuschung beruhe; daher das Zustimmung zu dem Verfahren derer, welche theils, um dem Egoismus zu begegnen, theils, um nicht in Gefahr zu kommen, einem verwerflichen Wollen Anderer sich zu widmen, das Wohlwollen nicht durch die unmittelbare und sonst unmotivirte Absicht, den fremden Willen als solchen zu fördern, bestimmt wissen wollen, sondern glauben, die natürlichen Veranlassungen zum Wohlwollen durch gewisse noble Absichten, durch gewisse Maximen oder durch die Rücksicht auf den Willen dritter oder vierter Personen bevormunden zu müssen; ein Verfahren, welches kein anderes ist, als dies: aus lauter Honettität das eigentliche Wohlwollen zu streichen. Soll nämlich das Wohlwollen durch etwas anderes, als durch die Idee der reinen Güte motivirt werden, so wird dadurch das eigentliche Wesen und der eigenthümliche Werth desselben verneint.

§. 97.

Ebensowenig wie in blossen sympathetischen Gefühlen die reine Güte ihren wahren Ausdruck findet, so darf auch nicht der Begriff der Liebe mit dem des eigentlichen Wohlwollens verwechselt werden. Denken wir hier nur an die Liebe zu Personen, nicht zu irgend welchen Sachen, ja denken wir die möglichste Hingebung dabei, so verbindet sich doch immer bei dieser Hingebung das Verlangen einer Aneignung, und bei gegenseitiger Liebe findet weit mehr eine Verschmelzung der beiderseitigen Willen, als ein deutliches Verhältniss des Wohlwollens statt. Darum sagt man, die Liebe, wenn sie ächt ist, geht später in Freundschaft über. Das Verhältniss soll dadurch nicht herabgesetzt, sondern erhöht werden, indem das reine Wohlwollen als der sittliche Gehalt desselben gedacht wird. Oder muss wirklich erst eine gewisse Erkaltung der Gemüther gegen einander stattfinden, um sich gegenseitig wahrhaft wohlzuvollen? Liebe ist zwar noch nicht immer Wohlwollen, aber sie schliesst es gern in sich ein und empfängt dadurch erst ihre tiefste sittliche Weihe. Wie oft aber bei verwandtschaftlichen oder sonst genossenschaftlichen Verhältnissen die persönliche Zuneigung eher einem Nepotismus und einem gewissen Parteiinteresse ähnlich sieht, als dem reinen Wohlwollen, ist hinlänglich bekannt.

Pflegt man nun nach der heiligen Schrift die göttliche Güte als *L i e b e* zu bezeichnen, so ist das zwar eine sehr natürliche und dem religiösen Gefühle zusagende Auffassung, doch darf man sich dadurch nicht verleiten lassen, dem göttlichen Wohlwollen menschliche Motive oder gar irgend welche pathologische Zustände unterzulegen. Dies wäre wider den Sinn der heiligen Schrift, aus welcher jene Bezeichnung stammt. In ihr ist der Begriff der Liebe genau als Wohlwollen bestimmt, wie aus vielen Stellen unzweifelhaft hervorgeht. Vergleiche ausser den oben erwähnten noch 1. Joh. 4, 10. Das Schlimmste aber wäre, die göttliche Güte, um sie möglichst rein und hoch zu halten, ächt spinozistisch als ewige Selbstliebe Gottes auffassen. Danach würde sich

die Liebe Gottes gegen Andere nur so weit erstrecken, als Gott sich selbst in denselben wiedererkennt. Nicht dürfte er, wie es heisst, seine Sonne scheinen lassen über Böse und Gute und regnen lassen über Gerechte und Ungerechte, sondern die Bösen müsste er im Finstern und Trocknen sitzen lassen. Und selbst auf die Guten könnte sich nur insofern das Wohlwollen Gottes erstrecken, als dieselben wirklich einen Theil der ganzen Gottheit bildeten, oder eine Modification derselben wären. Dergleichen aber anzunehmen, wäre ein ebenso unsinniger als lästerlicher Gedanke. Auf dem Aehnlichen müssen aber nothwendig die idealistischen und pantheistischen Systeme kommen, wenn sie bei ihrer prätendirten Entwicklung der Welt aus Gott oder in Gott noch von göttlichem Wohlwollen reden wollen. Gegen derartige Verirrungen, wohin auch solche Theorien einer theologischen Moral gehören, welche die Liebe Gottes zu den Menschen durch die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zu motiviren suchen, muss die „metaphysische Speculation mancherlei Dienste leisten. Sie muss den Spinozismus und Idealismus entkräften, welche das ausserweltliche Wesen und dessen aus sich herausgehendes, uns, den Gegenüberstehenden, gewidmetes Wohlwollen hinwegnehmen. Die göttliche Wohlthat darf nicht erscheinen als ein Nepotismus, der nur die Seinigen, die Angehörigen erhebt; denn die Liebe, welche als Selbstliebe in sich zurückläuft, verliert ihre Würde.“ (Herbart, Einl. in die Phil. 5. Aufl., §. 155.) Hat nun aber der Wohlwollende die Quelle seiner wohlwollenden Gesinnung rein in sich, braucht er sich nur irgend welchen Willen einer beliebigen andern Person vorzustellen, um sich wohlwollend ihm widmen zu können, so wird das absolute Wohlwollen Gottes darin bestehen, dass es nicht blosse mögliche Willen Anderer voraussetzt oder wirkliche Willen aufsucht, sondern willensfähige Personen schafft, nicht um seiner Schöpferkraft zu genügen, sondern um deren mannichfaches Wollen zum Gegenstande seines Wohlwollens zu machen. Gott schuf die Welt nicht, weil er musste, oder etwa deshalb weil er derselben bedurfte. Das würde wenig mit dem Begriffe eines seligen Gottes stimmen. Die Schöpfung der

Welt war vielmehr Gottes freier Entschluss, getragen von der reinsten Güte. „Wir haben einmal gelernt“, sagt Herbart, „die Weltbildung als freie Wohlthat unseres weisen Schöpfers zu betrachten, und die geringste freie Wohlthat gilt uns mehr, als ein ganzer, in blinder Nothwendigkeit weltgewordener Gott, den wir für nichts anders halten, als für einen Götzen, wie sie nicht blos aus den Händen, sondern auch aus den Köpfen der Menschen zu entspringen pflegen. Wir glauben an einen seligen Gott, der nicht sich selbst verwandelte, als er uns ins Dasein rief, nicht seiner selbst erst sich bewusst wurde, da eine Menschheit den Weg ihrer Entwicklung antrat, nicht ein zeitliches Leben lebt, sondern ein ewiges und, wie Plato sagt, eine Welt schuf, weil er gut ist.“ — Abgeschwächt aber, ja verdorben wird dieser Gedanke wieder, wenn man den Begriff der Güte nicht absolut fasst, sondern immer wieder die Relationen des für Etwas oder für Jemand als Bestimmungsgründe mit einspielen lässt. Was aber die monistische und somit pantheistische Selbstentfaltung oder Selbstentwicklung, Selbstdarstellung Gottes zur Welt betrifft, so gilt darüber Folgendes. „Ewige Einheit, Heraustreten derselben, Ausersichsein und Rückkehr in sich selbst, ist eine Reihe von Begriffen ohne Sinn und ohne Würde. Ohne Sinn: weil in reiner, wahrer Einheit gar kein Grund des Heraustretens liegen kann; weil überdies das Heraus schon ein äusseres Verhältniss erfordert, dergleichen für das angenommene Eine und Einzige gar nicht vorhanden sein könnte; weil endlich der nisus des Heraustretens verräth, dass man sich keine wahre und ruhige Einheit, sondern einen schwellenden Keim, der seine Hülse sprengt, gedacht hatte; ein elastisches Wesen, eingeschlossen in ein Gefäss, das ihm zu eng wird. — So etwas ist kein ächtes Eins. — Ohne Würde; weil das Heraustreten ein unnützes Beginnen ist, wenn es nur geschieht der Rückkehr wegen; weil geständiger Weise eben dies Heraustreten der Quell des Bösen, — oder, aufrichtig gesagt, geradezu das Böse selbst sein würde; weil es, falls man genauer zusieht, an jedem Unterscheidungsgrunde des Guten und des Bösen fehlt; indem die Einheit, vor dem Heraustreten, gar kein Merkmal,

ausserdem, dass sie Eins ist, darbietet, also auch Nichts, was ihr einen Werth gäbe; nach dem Heraustreten aber wiederum nur der innere Trieb desselben befriedigt ist, den man ebenso gut für einen guten Trieb, als für einen bösen halten kann, bis man vernimmt, die Rückkehr zu sich selbst sei in der Einheit vorbestimmt. Denn gerade nur der innere Streit zweier entgegengesetzten Tendenzen, die der Einheit beigelegt werden, ist das, wovon man begreift, dass es nicht sein sollte; gänzlich unbestimmt aber bleibt, an welcher von diesen beiden Tendenzen eigentlich der Fehler liege? Geht sie aus sich heraus, entwickelt sie sich, zerstreut sie sich, objectivirt sie sich — oder wie die Worte alle heissen: — nun wohl, darin liegt nichts Uebeles, wenn es dabei nur sein Bewenden hätte. Aber der weltgewordene Gott bekommt das Heimweh, nun erst ist es schlimm, dass er sich selbst entfremdet wurde! Nun erst kommt es an den Tag, dass er ursprünglich mit sich selbst uneins war; und diesen Grundfehler kann er durch keine Rückkehr wieder gut machen; den weltgewordenen Gott bessert keine gottwerdende Welt!“ (Vergl. Herbart's kleine Schriften, Bd. III, S. 514. 515. Werke Bd. XII. 397.)

Hieraus möge man ersehen, in welchen ungereimten und unwürdigen Gedanken eine Theologie sich bewegt, welche einem metaphysischen Monismus huldigt, oder die, wie es in neuester Zeit beliebt worden ist, um einseitigen Vorstellungen sich nicht hinzugeben und im Besondern um nicht in einen starren Theismus oder gar Deismus zu gerathen, die Idee einer supernaturalen und supermundanen Gottheit dadurch glaubt ergänzen oder verbessern zu müssen, dass sie den pantheisirenden Einbildungen von einer der Welt immanenten, also substantiell von ihr nicht verschiedenen, sondern realiter die Welt durchdringenden Gottheit eine ebenmässige Berücksichtigung glaubt zukommen lassen zu müssen, also, dass der wahre theistische (und sonach wohl auch christliche?) Gottesbegriff in der Identität, oder wie man gedankenloser Weise auch zu sagen pflegt, in der höhern Einheit der Transcendenz und Immanenz bestehe. Weist nun eine gesunde metaphysische

Speculation alle dergleichen pantheisirenden Immanenzen als Absurditäten zurück, so setzt die Annahme eines wirklichen und wahren göttlichen Wohlwollens als unerlässliche Bedingung einen persönlich von der Welt gesonderten und nicht mit ihr in Eins zusammengehenden Gott voraus. Nur mit einem solchen rein supernaturalen Gottesbegriff ist die Idee der göttlichen Güte vereinbar; jedes Einmischen von Naturalismus, sowohl materialistischer, als auch metaphysisch-idealistischer Art ist ihr verderblich. Es zeigt sich demnach hier eine sehr beachtenswerthe, weil ungesuchte, Congruenz zweier durchaus von einander unabhängiger Gedankenreihen, die mehr werth ist, als alle jene gemachten Einheiten, wonach man die verschiedenen philosophischen Wissenschaften auf ein einziges im Voraus angenommenes Princip zurückzuführen suchte. Deshalb hat gegen alle und jede Theologie, welche einen in der angegebenen Weise verdorbenen Begriff des Wohlwollens oder der Liebe an die Spitze der Moral gestellt haben will, und eine solche Moral als die christliche bezeichnet, die philosophische Ethik nicht allein im Namen der Wissenschaft, sondern auch im Namen der Religion entschiedenen Einspruch zu thun. Wo endlich, wie bei Schleiermacher, die Speculation dahin führt, das Wohlwollen zu verspotten, darf man ohne Weiteres schon vermuthen, dass sie da auf falschen Wegen geht. Das Nähere hierüber siehe Herbart, Metaphysik I, §. 123 Zusatz, und Thilo, die Grundirrhümer des Idealismus auf dem Gebiete der prakt. Phil. Zeitschr. für exacte Philosophie. Bd. I, Hft. 4, S. 396 fg.

§. 98.

Aber wird das Wohlwollen überall stattfinden können? Wird es nicht in vielen Fällen verboten sein ihm Folge zu leisten? Darf man auch einem verwerflichen Willen wohlwollen? — Einem bösen oder ethisch missfälligen Willen sich zu widmen, erlaubt allerdings die Idee der innern Freiheit nicht. Dabei wird aber derjenige, welcher die Verwerflichkeit des fremden Willens einsieht, sich noch nicht genöthigt fühlen, seine wohlwollende

Gesinnung überhaupt gegen den Andern aufzugeben, er wird es vielmehr nur bedauern, dem Willen des Andern in diesem besondern Falle nicht willfahren zu dürfen. In welcher Ausdehnung übelwollend müsste dann der sein, vor dessen Heiligkeit die allermeisten Motive des menschlichen Wollens die Prüfung nicht bestehen können! Aber etwa übelwollend sein zu müssen, gegen Andere, die man in einem verwerflichen Wollen begriffen findet, dazu ist niemals ein Grund vorhanden. Schon der Psalmist sagt: Barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von grosser Güte; er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden und vergilt uns nicht nach unserer Missethat. — Mag es nun auch dem Wohlwollen des innerlich Freien sehr wünschenswerth sein, dass sich das Wollen des Andern, welchem er sich widmet, nicht als tadelnswerth erweist, sondern dass es, wenn auch nicht gerade als sehr vortrefflich, dann doch wenigstens als harmlos oder unschuldig erscheint, so würde es doch immer wieder eine Verrenkung des betreffenden Verhältnisses sein, wenn man glaubte dem Wohlwollen, um es nicht in Gefahr zu bringen, einem verwerflichen Wollen sich zu widmen, ein anderes Motiv als sein eigenes, nämlich die unmittelbare Widmung für den fremden Willen als solchen, unterschieben zu müssen. Widmet man sich aber dem fremden Willen lediglich deshalb, weil man sich hingezogen fühlt von seiner Vortrefflichkeit, sucht man überhaupt durch Förderung desselben gewisse gute Zwecke zu erfüllen, nicht aber eigentlich dem Wollen des Andern als solchem sich unmittelbar zu widmen, so mag man immerhin dem Andern wohlthun, wohlwollend im eigentlichen Sinne handelt man dabei nicht. Das eigentliche Wohlwollen bleibt dabei ausser Acht, oder wird, wenn es sich rühren will, nur als Nebensache, als etwas nebenher Erlaubtes, nicht als solches, das seinen selbständigen Werth hat, angesehen. — Nun fordert allerdings das sittliche Handeln im wirklichen Leben mancherlei Umsicht und Klugheitsrücksichten, um bei dem Thun des Einen nicht gegen das Andere zu fehlen und um möglichst gleichmässig den von verschiedenen Seiten herankommenden sittlichen Anforderungen zu genügen. So werden bei dem

bekannten Unterschiede von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten in die letztern unter Anderen gewisse Pflichten des Wohlwollens, gegenüber bestimmten Rechtspflichten, einbegriffen. Doch gesetzt, der Wohlwollende hätte Alles das versäumt, hätte sich ohne weitere Rücksichten dem fremden Willen als solchem gewidmet, sollte er deshalb weniger wohlwollend erscheinen, darum, weil er weniger klug als gütig gehandelt hat? Das Wohlwollen klügelt nicht, argwöhnt nicht. Selbst ein unkluges Wohlwollen behält immer die dem reinen Wohlwollen zukommende Schönheit. Dass dem so ist, weiss die darstellende Kunst sich wohl zu Nutze zu machen, und ist dabei ihres Erfolges gewiss. Soll nun eine klügelnde Wissenschaft sich erst von der Poesie beschämen lassen? Wenn aber eine Wissenschaft, die man Ethik nennt, bei dem Herumschweifen ihrer hochweisen Gedanken in weiter und leerer Form, für Das keinen Blick mehr hat, was so nahe vor Augen liegt, so gilt für sie recht eigentlich der Spruch: Was nicht der Verstand der Verständigen sieht, das übt in Einfalt ein kindlich Gemüth.

§. 99.

Endlich sei noch des erziehenden Wohlwollens Erwähnung gethan. Wenn der Erzieher manchen Wünschen und Begehrungen des zu Erziehenden mit einem entschiedenen Nein entgegentritt, so scheint es, dass er dabei unvermeidlich in den Vorwurf eines offenbaren Uebelwollens fällt. Nichtsdestoweniger aber kann er dabei vom tiefsten und umfassendsten Wohlwollen gegen seinen Zögling erfüllt sein und aus dieser Gesinnung heraus etwas versagt haben, worauf gerade das Verlangen des Zöglings gerichtet war. Liegt es nun schon auf der Hand, dass ein verständiger Mann nicht solchen Wünschen willfahren wird, deren Erfüllung zwar eine vorhandene Begehrung befriedigen, hinterher aber, oder zugleich nur ein Uebel herbeiführen würde, welches die andere Person trifft, und woran sie bei ihren Wünschen nicht gedacht hat, so ist dasjenige Wollen, dem der Erzieher sich besonders widmet, nicht das launenhafte, flatterhafte und unverständige des Moments,

sondern das wohl erwogene und andauernde späterer Jahre. Es fasst dabei seinen Zögling nach denjenigen Ansprüchen auf, welche derselbe in Folge gereifter Einsicht von der auf ihn einwirkenden Thätigkeit seines Erziehers macht, Ansprüche, deren unzureichende Beachtung späterhin oft zu bitteren Klagen Anlass giebt, so z. B. wenn Eltern ihren Kindern, wie man zu sagen pflegt, zu viel Willen gelassen, und aus nachsichtiger Schwäche den vorübergehenden Begehrungen, Neigungen und Launen derselben nachgegeben haben, anstatt denselben entgegenzutreten, oder ihnen eine andere Richtung zu geben. Ob nun gerade das, was dem erziehenden Wohlwollen vorschweben soll, der tiefere Bewegungsgrund ist, wenn der Erzieher einzelnen Willensregungen des Zöglings widerstrebt, oder ob ein blosser Eigensinn desselben dabei zu Grunde liegt, das wissen oft schon Kinder recht wohl zu unterscheiden. Das erziehende Wohlwollen ist nicht allein ein bevormundendes, sondern sogar ein solches, welches darauf gerichtet ist, dasjenige Wollen in dem zu Erziehenden selbst zu erzeugen, welchem sich die erziehende Thätigkeit widmet. Folgt aber diese dabei nicht den sittlichen Weisungen, sondern nur eigenwilligen Absichten; ist sie darauf bedacht, kein selbständiges Wollen des Zöglings aufkommen zu lassen, sondern ihn blos zu dressiren, und ihn zum blinden Werkzeug für fremde Zwecke zu machen, so ist dies die empörendste Disposition über den fremden Willen. Wie weit das erziehende Wohlwollen in seiner Bevormundung zu gehen hat, erfordert mancherlei feine Unterschiede. Ueberschreitet es seine Grenzen, so setzt es sich dem Missfallen eines Verfahren aus, das erst dann glaubt den Wünschen Anderer sich widmen zu dürfen, wenn diese sich den Meinungen und Absichten der ersteren unterwürfig zeigen. Das abscheulichste Verfahrens aber ist ein sogenanntes malitiöses Wohlwollen, welches darin besteht, dass ein Uebelthun aus Uebelwollen als Wohlwollen bezeichnet, und dabei das Schlimmste oder Schmerzhafteste, was Jemand einem Andern zufügt, dadurch zu beschönigen gesucht wird, dass aus blosser Schonung gerade dies und kein anderes weniger empfindliches Uebel gewählt sei, wie bei Motivirung des Feuertodes von

Jordanus Brunus geschah: „ut quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur.“

§. 100.

Fassen wir nun das Gesagte zusammen, so ergeben sich für das Verhältniss des Wohlwollens folgende Bestimmungen:

1) Das Wohlwollen ist keine blos zufällige Uebereinstimmung des Willens einer Person mit dem Willen einer andern Person, sondern eine absichtliche Widmung lediglich deshalb, weil es der Wille der andern ist, nicht aus irgend welchem eigenen Interesse am Gewollten selbst.

2) Das Wohlwollen ist zu unterscheiden vom Wohlthun; denn wenngleich der Wohlwollende dem, welchem er wohlwill, wohlzuthun beabsichtigt, so hängt doch der Werth des Wohlwollens als Gesinnung nicht vom günstigen Erfolge des dabei beabsichtigten Wohlthuns ab. Es ist bekannt, dass man in der wohlwollendsten Absicht Jemand sehr übel thun kann. Das Wohlwollen bleibt Wohlwollen, auch wenn es unvorsichtig handelt.

3) Das reine Wohlwollen ist frei zu denken von allen anderweitigen Motiven, welche nicht unmittelbar in der Absicht liegen, dem fremden Willen als solchem sich zu widmen, mögen sie auch sonst noch so vortrefflich sein. Es bedarf deren nicht, ja verschmäheth alle derartige Motive, welche dazu dienen, die eigentlich wohlwollende Gesinnung zu beeinträchtigen. Freuen wird der Wohlwollende sich zwar, wenn auch durch anderweitige ethische Rücksichten dasjenige keine Einsprache erleidet, sondern vielmehr Billigung erfährt, wozu sein reines Wohlmeinen ihn antrieb; entschieden abweisen wird er dagegen die Zumuthung, sein Wohlwollen lediglich als Mittel für einen anderweitigen Zweck, möge er auch noch so werthvoll und edel sein, ansehen zu sollen.

4) Der dem reinen Wohlwollen zukommende Beifall ist ein unmittelbarer. Ihn zu vernehmen, ist nichts weiter nöthig,

als eine Verdeutlichung des betreffenden Verhältnisses im beurtheilenden Subjecte. Um die eigenthümliche Schönheit des Wohlwollens in's richtige Licht zu setzen, bedarf es des tiefen Schattens nicht, welchen das Uebelwollen neben ihm bildet. Sie leuchtet ein ohne allen Beweis.

als eine Vertheilung der betreffenden Verhältnisse im betreffenden Subjecte. Um die eigenthümliche Schönheit des Wohlwollens ins richtige Licht zu setzen, bedarf es des tiefen Schattens nicht, welchen das Uebelwollen neben ihm bildet. Sie besteht in einem allen Beweisen entzogenen, nur durch die

Widerstreit der Willen zweier Personen gegen einander ein eigenthümliches Missfallen. In der Absicht nun, des Missfallens am Streite halber ein solches Verhältniss zu beseitigen oder ihm vorzubeugen, beruht die eigentliche sittliche Bedeutung des Rechts.

Viertes Capitel.

Die Idee des Rechts.

§. 101.

Angenommen, es sei Jemand beseelt von der reinsten Güte, so ist dabei noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, dass er mit den Willensbestrebungen anderer Personen in ein Verhältniss geräth, über welches sich ein entschiedenes Missfallen erhebt. Es kann nämlich geschehen, dass er bei Verfolgung einer ganz unschuldigen Absicht mit dem Willen einer andern Person, welche für sich dasselbe begehrt, in Conflict kommt. Nach der Weisung des Wohlwollens wird er zwar für sich resigniren und dem Andern das Begehrte gönnen; doch bedarf es nicht erst des Zurückgehens auf die Idee des Wohlwollens, um bei Wahrnehmung eines solchen Verhältnisses das Missfällige desselben zu vernehmen, vielmehr erregt schon der, wenn auch unabsichtlich herbeigeführte Widerstreit der Willen zweier Personen gegen einander ein eigenthümliches Missfallen. In der Absicht nun, des Missfallens am Streite halber ein solches Verhältniss zu beseitigen oder ihm vorzubeugen, beruht die eigentliche sittliche Bedeutung des Rechts.

Der Fortschritt in der Reihe der Willensverhältnisse ist der, dass wir jetzt von einer unmittelbaren Richtung des Willens einer Person auf den einer andern absehen und nur die Fälle einer mittelbaren Richtung des einen auf den andern, durch irgend eine

Sache, ins Auge fassen. Das Wollen ist dabei nicht mehr, wie es beim Wohlwollen der Fall sein kann, als Gesinnung im Innern der Person eingeschlossen, sondern wirklich zur That herausgetreten und greift vermittelt des Gegenstandes, welcher das Ziel seines Strebens ist, in das Wollen einer andern Person ein. Geschieht nun ein solcher Eingriff eines Willens in den andern unabsichtlich und zufällig, indem zwei Personen, ohne vorher von ihrer beiderseitigen Absicht zu wissen, an dem gemeinsamen Gegenstande ihres Wollens mit einander in Conflict gerathen, so führt dies auf die der Idee des Rechts zu Grunde liegenden Willensverhältnisse. Wirkt dagegen der Wille der einen Person absichtlich, entweder hemmend oder fördernd, durch irgend welches Mittel auf den Willen der andern Person ein, so bieten sich dadurch die der Idee der Vergeltung zu Grunde liegenden Willensverhältnisse dar. Beide Ideen haben das Gemeinsame, dass sie nicht auf einem ursprünglichen Beifall, sondern auf einem ursprünglichen Missfallen an gewissen Verhältnissen beruhen, und auf deren Abänderung hinweisen.

§. 102.

Denken wir uns nun zwei Personen, welche von ihrem beiderseitigen wirklichen Wollen noch nichts wissen, sondern erst dadurch Kunde davon bekommen, dass sie in dem gemeinsamen Objecte ihrer Begehrung zusammentreffen, so könnte dies Zusammentreffen der Art sein, dass beide Willen in Verfolgung eines gemeinsamen Zwecks einander förderten. In diesem Falle träte nichts ein, wodurch eine Weisung nach der Idee des Rechts provocirt würde. Der eine Wille geht in den Zweck des andern ein, und wie angenehm dies auch erscheinen mag, so bietet ein solches zufällige Zusammentreffen noch kein ästhetisches Willensverhältniss dar. Ebenso wenig erzeugt der Umstand ein ästhetisches Gefallen oder Missfallen, wenn das gemeinsame Object beiderseitiger Willensbestrebungen der Art ist, dass jeder der beiden Willen darüber zur eigenen Genüge disponiren kann, ohne dadurch die Befriedigung des Andern irgendwie zu schmälern, wie

etwa beim Zusammentreffen zweier durstleidenden Menschen an einem Brunnen, welcher mehreren Personen zugleich zugänglich ist, oder beim Zusammentreffen zweier Personen auf einem Berggipfel, um die reine Bergluft und die weite Aussicht zu geniessen. Ist aber der Gegenstand des beiderseitigen Wollens der Art, dass der eine Wille darüber für sich nicht verfügen kann, ohne dabei dem andern Willen zuwider zu sein, muss er ihm die Erreichung des Gegenstandes seiner Begehrung soweit versagen, als er diesen selbst zum Ziel seines Strebens gemacht hat, so befinden sich beide Willensbestrebungen in Streit mit einander. Der Streit aber, als gegenseitige Negirung zweier Willen, missfällt absolut; er ist ein dissonirendes Willensverhältniss, bei welchem mit der Zeit nicht auszuhalten ist. Daher das Bedürfniss nach einer Beseitigung der Dissonanz durch bestimmte Dispositionen der in Streit gerathenen Willen über den Gegenstand ihres Streites, sofern nämlich der eine Wille nicht von selbst zurücktritt und das von ihm Begehrte dem Andern überlässt.

§. 103.

Um das eigentliche Missfallen am Streite klar und deutlich zu vernehmen, darf man bei der Vorstellung gegeneinander streitender Willensbestrebungen nicht solche Betrachtungen einfließen lassen, wonach entweder das Missfällige desselben auf etwas Anderes bezogen wird, als auf das, worin es zu setzen ist, oder wonach sogar, statt des Missfallens, Urtheile des Beifalls sich erheben. Letzteres ist z. B. der Fall, wenn beim Streite auf die dabei zum Vorschein kommende Kraft oder Geschicklichkeit der Streitenden reflectirt wird; ersteres, wenn man blos auf den unangenehmen Eindruck achtet, welchen Jemand empfindet, wenn sein Wollen durch ein demselben entgegengesetztes einer anderen Person gehemmt wird. Ausserdem giebt es mancherlei Arten des Streites, welche mit beiderseitiger Uebereinstimmung der Streitenden, als Mittel für gemeinsame Zwecke, eingegangen werden, z. B. zur Messung und Stärkung der Kraft oder zur Förderung der Wahrheit. Das eben dabei sich noch regende Missfallen am Streite erfährt

dadurch eine besondere Dämpfung, wenn besondere Regeln, wonach der Streit zu führen ist, beobachtet und sogar mit einer gewissen Eleganz befolgt werden. Das Missfallen stellt sich aber augenblicklich ein, wenn der eine oder der andere der Streitenden von den vorgeschriebenen Regeln abgeht und wenn es klar wird, dass er seinen Willen um jeden Preis durchsetzen will, oder wenn überhaupt der Verdacht entsteht, Jemand suche den Streit um zu streiten, und verweigere es, sich derjenigen Entscheidung zu fügen, welche herbeizuführen der Streit eingegangen ist. So tritt z. B. bei wissenschaftlichen Streitigkeiten der Streit in seinem ganzen hässlichen Charakter auf, wenn er in Zänkerei ausartet; ganz abgesehen noch davon, wenn Jemand durch eine Art Faustrecht der Zunge oder durch dialektische Stärke seine Meinung dem Andern gegenüber geltend zu machen sucht, oder sich überhaupt in den Verdacht setzt, etwas als wahr ansehen lassen zu wollen, deshalb, weil er es gerade so will, während doch die endgültige Entscheidung über wahr und unwahr völlig unabhängig ist von dem Willen derer, die für oder gegen etwas streiten. — Wenn Christus sagt: ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert, so soll dadurch Kampf und Krieg nicht etwa heilig gesprochen werden, sondern es hat nur den Sinn, dass um der höchsten Güter willen ein Kampf mit dem Bösen und Verkehrten nicht gescheuet werden soll. Von jeher aber ist Gewalt und List als der Gegensatz von Recht aufgefasst, und von dem inneren Zwange, welcher durch Ueberredung oder noch besser durch Ueberzeugung ausgeübt wird, wohl unterschieden worden. Denn bei der Ueberredung will man seine Absicht oder seine Ueberzeugung dem Andern nicht als etwas ihm Fremdes, welchem er sich unbedingt fügen solle, aufdrängen, sondern man will ihm vielmehr nur die Gesichtspunkte darbieten, oder die Umstände verdeutlichen, vermöge deren er sich, nach seiner eigenen Einsicht oder Absicht, in gleicher Weise für oder gegen Etwas entscheiden muss.

§. 104.

Das absolut Missfällige des Streites als der gegenseitigen Negirung zweier Willen verschiedener Personen liegt auch nicht in dem Hässlichen und Widerwärtigen, welches sonst sich beim Anblick streitender Personen darbieten mag, sondern lediglich in der Vorstellung zweier mit einander im Widerstreit sich befindlichen Willensbestrebungen verschiedener Personen. Das gegeneinander Anlaufen dieser beiden Willensbestrebungen im vereinigten Vorstellen ist es, welches unwillkürlich den Eindruck einer Dissonanz erzeugt. Das Endglied der beiden Willensreihen ist zwischen zwei entgegengesetzten Bewegungen eingeklemmt, und die Gesamtvorstellung dieses Verhältnisses zweier Willen bildet den Sitz einer unangenehmen Spannung, zu welcher beide Vorstellungsreihen von den im Streite befindlichen Willensthätigkeiten gleichviel beitragen. Vergl. Resl, Bedeutung der Reihenproduction für die Bildung synthetischer Begriffe und ästhetischer Urtheile, Wien 1857, S. 21. — Diese unangenehme Spannung könnte scheinen überwunden zu werden, wenn die Stärke des einen der beiden Willen so anschwillt, dass er über den durch den andern Willen ihm entgegengesetzten Widerstand hinweggeht. Doch würde dadurch von dem Widerstreit des andern schwächern Willens gegen den überwiegend starken abgesehen, also das hier in Rede stehende Willensverhältniss nicht beachtet. Dass dies in Wirklichkeit oft geschieht, indem man sich fortreissen lässt durch den imponirenden Eindruck eines starken Willens und den Widerstand des schwachen Willens, eben weil er schwach ist, übersieht, ist leider wahr genug und bringt so manche falsche Beurtheilung zu Wege. Aber ist damit bei Andern der Gedanke an die gekränkten Rechte der Schwachen getilgt? Wo Gewalt für Recht ergeht, wird nicht allein dasjenige Missfallen, auf welchem die Idee des Rechts beruhet, unbeachtet gelassen, sondern es tritt noch ein neues hinzu, welches mit dem Begriff einer erwiesenen Uebelthat in Verbindung steht.

§. 105.

Wohin weist nun das Missfallen am Streite? Natürlich dahin, die Veranlassungen desselben zu beseitigen. Wie das geschehen mag, darüber liessen sich vielleicht im Voraus einige Bestimmungen aus einer psychologischen Darstellung desjenigen Zustandes der Vorstellungen ableiten, welcher stattfindet, wenn dem unparteiischen Zuschauer das Bild zweier im Streit mit einander sich befindlichen Willensbestrebungen verschiedener Personen dargeboten wird. Doch würde Vielen daran nichts gelegen sein; den Meisten sind derartige Betrachtungen, wie sie z. B. Resl in einer sehr beachtenswerthen Weise angestellt hat, völlig unzugänglich, und selbst unter den Wenigen, welche im Stande sind, näher darauf einzugehen, möchten sich sogar theoretische Meinungsstreitigkeiten erheben. Schliesslich ist aber das Bedürfniss, den Streit zu schlichten und Ruhe zu stiften, zu dringend, als dass die Befriedigung desselben erst noch auf dergleichen Ueberlegungen warten sollte. Hat man nun auch in der That sich bisher nicht bewogen gefühlt, darauf zu warten, sondern hat man baldmöglichst bestimmte Rechtsordnungen eingeführt, so wird auch die Ethik versuchen müssen, abgesehen von jenen psychologischen Theorien, aus dem Missfallen an dem Streite, mit Hinzunahme bereits bekannter Rücksichten und Urtheile, diejenigen sittlichen Consequenzen herzuleiten, welche den Namen und die Würde von Rechten an sich tragen.

§. 106.

Gehen wir also zurück auf den von uns angenommenen Fall. Gesetzt, zwei Personen geriethen dadurch, dass beide ein und dasselbe Object wollen, und jede derselben nur mit Rückweisung des betreffenden Wollens des Andern zum Ziele gelangen könnte, mit einander in Streit; gesetzt, die Streitenden wären keine rohen Naturen, und auch nicht so leidenschaftlich für ihr beiderseitiges Wollen eingenommen, dass in ihrem Bewusstsein kein Raum für eine weitere Besinnung stattfände, sondern sie vernähmen wirklich

das Missfallen an dem Willensverhältnisse, in das sie gerathen sind; gesetzt ferner, es wären Personen, für welche die Idee der innern Freiheit eine Stimme hat, wonach sie sich selbst missfallen würden, wollten sie in einem so missfälligen Verhältnisse des Streites verharren: welche Weisung würde für ihr Verhalten daraus folgen? Jedenfalls die, das Missfällige zu beseitigen, durch Ablassen von der Bethätigung ihrer Begehrung und durch freiwilliges Ueberlassen des Gegenstandes der Begehrung, welcher zum Streite Veranlassung gegeben hatte, an den Andern. Zuerst nachzugeben hätte natürlich der, welcher das Missfallen am Streite zuerst empfindet. Doch nicht der Eine allein hätte nachzugeben, der Andere dagegen nicht, der Eine etwa mehr und der Andere weniger, vielmehr ergeht an beide Streitenden gleichmässig dieselbe Weisung, von dem Gewollten abzustehen und es dem Andern zu überlassen. Aber dann käme ja keinem der Beiden der Gegenstand, um welchen sie in Streit geriethen, zu Gute? So mag die Idee des Wohlwollens reden. Der Idee des Rechts ist vorerst schon völlig Genüge geschehen, wenn der Streit beseitigt ist. Wie das im Besondern geschehen sei, und welche Veranstaltungen zwischen den Streitenden getroffen sein mögen, um das Object des Streites nicht unbenutzt zu lassen, und jede Veranlassung zu einem etwaspäter neu ausbrechenden Streite darüber abzuschneiden, darüber bestimmt die Idee des Rechts an und für sich gar nichts Näheres. Sie hat keine productive Eigenschaft, Rechte zu formiren, sondern ihre Weisungen sind zunächst nur prohibitiv gegen den Streit gerichtet, selbst in dem Falle, wenn er in einen anhaltenden Wettstreit bei gegenseitigem Zuertheilen des Begehrten aus Wohlwollen des Einen für den Andern übergeht. Deshalb werden alle Diejenigen willkommen geheissen, welche Streitigkeiten, mit denen die Betheiligten aus irgend einem Grunde nicht fertig werden können, zu schlichten nicht allein bemüht sind, sondern auch so zu schlichten das Geschick haben, dass eine beiderseitige volle Befriedigung entsteht, und dadurch die Veranlassung eines späterhin ausbrechenden Streites über dieselbe Sache möglichst beseitigt ist. Freilich muss dabei immer noch eine rechtliche Gesinnung

der Betheiligten, nämlich die Bereitwilligkeit, den Streit zu vermeiden, vorausgesetzt werden.

§. 107.

Wäre das Ueberlassen nur einseitig geschehen, der Eine hätte dem Andern das Object des Streites vollständig und somit auch zum beliebigen Gebrauch überlassen, so würde der Andere nicht den Vorwurf des Unrechts auf sich laden, wenn er nun Besitz ergriff, denn er würde sich dabei nicht im Widerstreite mit dem Willen der andern Person befinden. Dagegen würde dem Ueberlassenden, wenn er nicht etwa aus blosser Feigheit oder um irgend welcher Nützlichkeitsgründe willen überlassen hat, sondern lediglich in der Absicht, den Streit zu vermeiden, das Lob eines nach den sittlichen Rücksichten der innern Freiheit Handelnden zukommen. Wäre dies aber auch weniger der Fall, sondern hätte der Eine aus irgend welchen Gründen überlassen und der Andere in Folge dieses Ueberlassens Besitz ergriffen, so würde der erstere sicherlich das Missfallen am Streite auf sich allein hinlenken, wenn er hinterher das, was er bereits überlassen hat, von neuem für sich in Anspruch nähme. Auf der anderen Seite dagegen hat derjenige, welchem von einem Andern etwas überlassen ist, noch keineswegs ein absolutes Recht an der in Besitz genommenen Sache. Ohne Weiteres zu beanspruchen, dass alle Uebrigen ihn im Besitz derselben belassen, hiesse soviel, als von vornherein Streit erheben zu wollen gegen alle Diejenigen, welche möglicher Weise ebenfalls Ansprüche darauf machen. Im Gegentheil wiederholt sich so oft wieder das anfängliche Verhältniss des Streites, als noch anderweitige Ansprüche durch dritte, vierte Personen auftreten, nur mit dem Unterschiede, dass jene erste Person sich im Besitz befindet, mag sie dazu auch noch kein eigentliches Recht, sondern nur die Präsuntion dafür haben, und dass der zugreifende Wille einer dritten Person, welcher jene erste im Besitz ihres Willensobjects, das sie, ohne dadurch Streit erheben zu wollen, inne hat, stört, den Verdacht erregt, von seiner Seite her Streit erheben zu wollen; es müsste denn sein, dass jene von ihrer

Besitzergreifung wieder losgelassen hat. Damit sich nun über irgend welche Gegenstände nicht immer wieder von Neuem Streit erhebe, macht sich das Bedürfniss nach einer Bestimmung geltend, welche für alle Zukunft eine feste Regel für die Haltung der betreffenden Willen bilde. Der Ausdruck dieser Regel ist dann ein bestimmtes positives Gesetz. Dasselbe gilt unmittelbar so weit, als die Verhältnisse reichen, für welche es aufgestellt ist, sowohl hinsichtlich der betreffenden Sachen, als hinsichtlich der betreffenden Personen. Die ethische Würde einer solchen gesetzlichen Bestimmung liegt darin, dass sie eine Norm bilden soll für das Verhalten mehrerer Personen zu einander, um das Missfällige des Streites zu vermeiden. Derartige Bestimmungen nennt man nun Rechtssatzungen, oder auch schlechthin Rechte.

§. 108.

Rechte werden aber noch besonders unterschieden als Rechte im objectiven und Rechte im subjectiven Sinne. Unter Recht im ersteren Sinne versteht man dasjenige, was, entweder durch stillschweigende oder durch ausdrückliche Uebereinkunft der betheiligten Personen über irgend einen Gegenstand, zur Beseitigung eines wirklich entstandenen oder möglicher Weise entstehenden Streites festgesetzt ist. Die summarische Zusammenfassung solcher Bestimmungen auf irgend welchen Gebieten ergiebt dann den Gebrauch des Ausdrucks Recht als Collectivbegriff, wie Civilrecht, Criminalrecht, Staatsrecht, Völkerrecht, Kriegsrecht mit den betreffenden Unterabtheilungen. Unter Recht im subjectiven Sinne versteht man die unter Voraussetzung objectiver Rechtsbestimmungen sich ergebende Befugniss, Leistungen von einem Andern zu fordern, oder etwas dem etwa sich erhebenden Willen eines Andern zuwider zu thun, ohne dabei den Vorwurf der Streiterhebung auf sich zu ziehen. Das Respectiren dieser Befugniss des Einen ist dann pflichtmässiges Verhalten des Andern. Denn hat man einmal eingeräumt, oder bestimmte Zugeständnisse gemacht, so ist es mindestens unrecht, sie einseitig wieder zurückzunehmen; man hat sie ohne listigen Vorbehalt in dem Umfange,

in welchem man sie gemacht hat, zu halten, wie beharrlich oder drückend sie hinterher auch sein mögen. Freilich kommt es in Wirklichkeit genug vor, dass Verträge nur so lange gehalten werden, als sie dem Einen oder dem Andern der Betheiligten nützlich erscheinen, und in der That wird, namentlich in der höheren Politik, die Sicherheit eingegangener Verträge mehr nach dem Nutzen, als nach der Redlichkeit jener grossen Egoisten, welche man Staat nennt, bestimmt; doch wäre es eine grosse Rohheit, gegen welche sich stets das sittliche Bewusstsein aller nur einigermassen Gebildeten erklärt, die Heiligkeit von Verträgen nur nach dem Quantum ihrer Nützlichkeit für den Einen oder den zu Andern bestimmen. Eine solche Klugheit schlägt sich gewöhnlich zuletzt selbst. Andere versagen dann das Vertrauen bei Gelegenheiten, wo es dem Interesse einer durch notorische Unredlichkeit in Misscredit gekommenen Macht gar sehr daran liegt, dass an die Redlichkeit ihres Willens geglaubt wird. — Entsteht nun die Frage, worauf denn eigentlich die Unverletzlichkeit eingegangener oder bestehender Rechtsverhältnisse beruht, so würde die Hinweisung auf eine bestehende Macht, welche in einem bestimmten Kreise den Rechtsschutz ausübt, zur Beantwortung der Frage bei weitem nicht ausreichen. Derartige Mächte sind, bei allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln, doch immer noch sehr beschränkt und ausserdem wandelbar. Abgesehen von religiösen Gesichtspunkten, ist vielmehr die dauerndste und durchgreifendste Auctorität keine andere, als die, welche sich aus dem unwillkürlichen Urtheil des Missfallens über Ungerechtigkeiten ergibt, und wonach alles dasjenige Respect gewinnt, was sich als ein Verhalten oder als eine Veranstaltung zur Vermeidung des Streites jenes absolut Missfälligen, kund giebt. Diese Auctorität ist zwar nicht unmittelbar eine persönliche, wohl aber eine solche, die sich vermöge eines unwillkürlichen und immer wiederkehrenden Urtheils im Bewusstsein einer grossen Menge von Personen erzeugt und von diesen vertreten wird. In seiner Einhelligkeit bildet ein solches Urtheil die Macht der öffentlichen Meinung. Wie mancherlei Schwankungen und Beirrungen diese im Einzelnen ausgesetzt sein mag, immerhin

stellt sich doch zuletzt wieder das rechte Gleichgewicht her, und sollte es auch nur in den Betrachtungen der Geschichte geschehen. Jede hervorgehende Erscheinung fällt ihr anheim und erfährt von ihr, wenn auch spät, so doch sicher ein unbestochenes Urtheil. Kein Gewalthaber ist so gross, dies hindern zu können, und kein Mensch ist gegen das Urtheil Anderer so gleichgültig, dass ihm an dem Beifall oder dem Missfallen seiner Zeitgenossen und des nachkommenden Geschlechts gar nichts gelegen wäre. Daher das häufige Bestreben, blossе Gewaltthaten sorgsam mit dem Scheine des Rechts zu umgeben.

§. 109.

Alle wirklichen Rechte sind positiv. Denn es sind bestimmt getroffene und anerkannte Regeln für das Verhalten der Einzelnen zur Beseitigung eines ausgebrochenen oder zur Vermeidung eines möglichen Streites. Dass aber etwas als Recht gelte, dazu ist nicht gerade eine ausdrückliche Uebereinkunft nöthig. Sitten, Gewohnheiten, Herkommen bezeichnen schon einen Befund von Rechten, gegen welche zu streiten mindestens den Vorwurf eines Störenfriedes erzeugen würde. Freilich sind alle dergleichen Rechte nicht gleich klar und bestimmt, sondern erfordern nicht selten eine besondere Auslegung und Auseinandersetzung, ja auch wohl mancherlei Abänderungen. Doch wäre es eine sehr sonderbare Forderung, um Recht zu stiften, erst alle bestehenden halben und ganzen Rechtsverhältnisse aufzuheben und theils zu den bisherigen, theils zu den neu einzurichtenden Verhältnissen die bestimmten Willenserklärungen der Einzelnen einzuziehen. Hiernach würde jeder Neugeborene einen Beitrag zur Erschütterung der bestehenden Rechtsordnung geben. Man unterscheidet ferner veräusserliche und unveräusserliche Rechte. Unter letztern versteht man solche, auf welche das Bedürfniss des physischen und geistigen Lebens, namentlich aber die Erfüllung sittlicher Lebenszwecke am unmittelbarsten hinweist, oder deren Aufrechterhaltung gewisse Pflichten gegen Andere fordern. Dieser Unterschied darf aber nicht auf die ethische Geltung von Rechten

gradbestimmend einwirken. Was Recht oder nicht Recht sein möge, wird nicht durch die Beschaffenheit irgendwelcher Gegenstände der Begehrung bestimmt. Es kann aber Gegenstände geben, welche eine rechtliche Disposition über sie sehr dringlich machen, oder gegen deren Aneignung und freien Gebrauch zu streiten den Tadel anderer sittlicher Ideen erwecken würde. Eine Annahme von sogenannten ursprünglichen oder angeborenen Rechten beruht auf starker Misskenntniss der betreffenden Verhältnisse. Gäbe es solche Rechte, so würde schon der blosse Besitz von Etwas die unmittelbare Befugniss geben, gegen irgend welche Ansprüche, welche Andere darauf zu haben glauben, zu streiten. Und in der That nicht einmal das Leben und die freie Disposition über den eigenen Leib und dessen Glieder kann als ein angeborenes oder ursprüngliches Menschenrecht angesehen werden. Das Leben kann nämlich verwirkt und die Disposition über den Leib oder dessen Theile kann Andern eingeräumt werden. Wie unbillig und lieblos nun auch eine Handhabung von dergleichen eingeräumten Rechten sein mag, Rechte bleiben sie immer. Heisst es nun von manchen sehr drückenden Rechten und von den Consequenzen gewisser Rechtsbefugnisse: *summum jus summa saepe injuria*, so gehört dazu eine so dreiste Sophistik, wie die der Lehre vom absoluten Werden, um den Satz daraus abzuleiten, dass das Recht seiner Natur nach sein Gegentheil in sich berge, und durch das Umschlagen in dasselbe bei dem Versuche, das Recht streng handhaben zu wollen, ein recht deutliches Beispiel für die sogenannte immanente Dialektik des Begriffs gebe. Um dergleichen Behauptungen aufzustellen, muss man absichtlich darauf ausgehen, das *distingue!* welches gerade hier uns sehr unverkennbar zugemuthet wird, ausser Acht zu setzen. Die Sache ist folgende.

§. 110.

Wenn die Weisung einer sittlichen Idee nicht auf deren eigentliche Bedeutung beschränkt, sondern mit dem, was in das Gebiet anderer Ideen fällt, beladen wird, so kann leicht der Fall

eintreten, dass eine solche Idee sich selbst zu widersprechen scheint, wenn mit dem nach ihr Gebilligten anderweitige Willensverhältnisse verknüpft sind, welche eine Missbilligung gerade von Seiten derjenigen sittlichen Idee trifft, welche fälschlich unter der erstern mit befasst wurde. Kommt die strenge Handhabung rechtlicher Befugnisse mit der Idee des Wohlwollens oder mit der Idee der Billigkeit in harten Conflict, so ist die Idee des Rechts daran nicht Schuld. Oder liegt etwa in dem Charakter von rechtlichen Befugnissen die Pflicht oder irgend welche andere Dringlichkeit, sie ausüben zu müssen, ja auszuüben auf Kosten des Wohlwollens, auf Kosten der Billigkeit? — Es können ferner wegen der mannichfachen Verwebung von Willensverhältnissen Collisionen in der Weise eintreten, dass die Handhabung eines Rechts nach der einen Seite den Streit nach einer andern hin aufs stärkste provocirt, oder dass mit dem Geltendmachen eines Rechts andere Rechte entschieden verletzt werden. Dergleichen ist ebensovienig der Idee des Rechts zur Last zu legen, sondern ist die Folge der durch irgend welche Umstände so gestalteten Sachlage, welche so sein kann, dass jeder Versuch, in einer bestimmten Sphäre rechtlich handeln zu wollen, zugleich eine oder mehrere Rechtsverletzungen mit sich führt. Die bei solchen Gelegenheiten versuchte Auskunft durch Unterscheidung des formellen und materiellen Rechts hilft nicht aus. Besser ist es, offen einzugestehen, in die Lage gekommen zu sein, bei der Verpflichtung, in irgend einem Gebiete zu handeln, nach einer Seite hin Unrecht thun zu müssen; und die dabei Betheiligten aufzufordern, von ihrer Seite zu derartigen neuen Dispositionen behülflich zu sein, bei welchen mit möglichst geringer Verletzung der verschiedenen Ansprüche und Interessen die Verwickelungen beseitigt werden. Wenn bei einem solchen allgemeinen Schaden, wie derselbe in neuerer Zeit in constitutionellen Staaten öfters zum Vorschein gekommen ist, der grössere Vorthail oder Nachtheil bei Respectirung oder Verweigerung von Rechten und Befugnissen den Ausschlag gab, so ist daraus nicht zu folgern, dass die Heiligkeit von Rechten durch den grösseren oder geringeren Nutzen derselben zu bestimmen

sei. — Endlich geschieht es nicht selten, dass Zugeständnisse an Andere gemacht werden, ohne den Umfang und die Consequenzen dieser Zugeständnisse für sich und seine Angehörigen sich gehörig verdeutlicht zu haben. Treten nun die Consequenzen solcher unbeschränkt eingeräumten Befugnisse ein, so können sie sehr hart erscheinen, und ein Widerstreben dagegen aufs stärkste hervorrufen. Doch die Logik des Rechts ist unerbittlich; was einmal concedirt ist, gilt gerade so wie die regelrechte Conclusio aus eingeräumten Prämissen. Würde nun im Leben lediglich nach dieser Logik des Rechtes verfahren, so würden allerdings eine Menge Härten entstehen, und eine Menge Veranlassungen Streit zu erheben, würden vielmehr dadurch erzeugt werden, als dass sie durch Rechtsstiftungen beseitigt würden. Es kann daher recht wohl sein, dass Rechtshandhabungen oder Rechtsdeductionen nach einer andern Seite den Vorwurf einer dolosen Uebelthat sich zuziehen, indem unvorsichtig gemachte Zugeständnisse captiös benutzt werden; wie das nicht selten bei einer advokatorischen Behandlung des Rechts geschieht. Bekanntlich aber sträubt sich dagegen sehr entschieden das sonstige Rechtsbewusstsein und fühlt sich sogar empört, wenn zur Rechtfertigung eines solchen Verfahrens der Spruch: fiat justitia, pereat mundus! in Anwendung gebracht wird. Daher die verschiedenen Veranstaltungen, die Härten eines sogenannten jus strictum durch schonende Rücksichten auf den Willen des Betheiligten abzuwenden und billige Ausgleichungen der beiderseitigen Ansprüche zu treffen.

§. 111.

Um billige Ansprüche oder um Forderungen der Pietät und der guten Sitte, gewissen positiven durch die Gesetzgebung eines Staats gemachten Bestimmungen für das Verhalten des Einzelnen gegenüber, oder auch nur neben denselben, zur Geltung zu bringen, hat man schon in sehr alter Zeit das sogenannte natürliche und das positive oder geschriebene Recht unterschieden. Dieser Unterschied ist aber leicht geeignet, einen Gegensatz in den Begriff des Rechts zu bringen, welcher gar nicht darin liegt.

Schlimm genug, wenn irgendwelche positive Gesetzgebung mehr ein Ausdruck der Willkür und der Gewalt, als der Idee des Rechts zu sein scheint, oder wenn sie so veraltet und unbequem geworden ist, dass sie für die vorhandenen Verhältnisse nicht mehr recht passt und deshalb eine Menge Unbehaglichkeiten und Anlässe zum Widerstreben erzeugt. Wie nun aber dadurch eine Gesetzgebung noch nicht unmittelbar rechtsverbindliche Bedeutung bekommt, dass sie schriftlich aufgestellt ist und das Befolgen derselben durch die herrschende Macht befohlen wird, ebensowenig kann ein Berufen auf die Natur, oder auf natürliche Wünsche und Bedürfnisse, derselben schon Rechtskraft verleihen, zumal wenn dabei sogar noch die Bedingungen fehlen, unter welchen überhaupt Rechtsverhältnisse möglich sind. Meint man aber unter den von der Natur vertretenen Rechten eine stillschweigende und selbstverständliche Genehmigung gewisser Ansprüche, so dass derjenige den Vorwurf eines unbefugt Streit Erhebenden sich zuziehen würde, welcher dagegen Einspruch thut, so ist dagegen nichts einzuwenden. Etwas Anderes wäre es, wenn dergleichen als vollkommene und dagegen andere auf willkürlicher Uebereinkunft beruhende Rechte als unvollkommene bezeichnet werden sollten. Allerdings ist es schwieriger, von naturgemässen Bedürfnissen abzulassen, als in den Dingen, bei denen es mehr auf unser Belieben ankommt, nachzugeben; aber mit dergleichen Ansprüchen, mögen sie durch das Wohlwollen noch so empfohlen sein, unter dem Titel ursprünglicher Menschenrechte feindselig gegen geltende Rechte, z. B. des Eigenthums oder der Verfassung aufzutreten, wäre eine grosse Missachtung des Respects, welcher bestehenden Rechten gebührt. Einen nicht mindern Vorwurf ziehen sich die zu, welche gewisse Nützlichkeitsrücksichten so stark obwalten lassen, dass dabei der Respect vor den bestehenden Rechten in den Hintergrund tritt. In Verkennung des angemessenen Verhaltens stehen sie den sogenannten Communisten und derartigen Weltverbesserern, welche gewissen Billigkeits- oder Wohlwollensrücksichten den Namen von Rechtsansprüchen verleihen und die denselben entgegengesetzten positiven Rechte gern als Unrechte

bezeichnen, nicht nur nicht nach, sondern sind ausserdem noch viel gefährlicher, indem sie durch Vorspiegelung wünschenswerther Zwecke das Rechtsbewusstsein trüben und, wenn sie Macht haben, zu Maassregeln Veranlassung geben, welche sich hinterher oft bitter bestrafen. Da nämlich die Zweckmässigkeitsrücksichten in Abhängigkeit stehen von der vorhandenen Einsicht in die Sachlage und von der Voraussicht des Erfolges; dergleichen aber immer etwas Missliches hat, zumal wenn ein gewisser Doctrinarismus dabei influirt, oder der Urtheilende gar nicht in der Lage ist den Zusammenhang der Verhältnisse zu übersehen — wodurch manche reformatorisch sich geltend machen wollende Weisheit geradezu scurril wird —: so wird etwas sehr Schwankendes und Unsicheres dem Sichern und moralisch zu Respectirenden vorgezogen. Aber sowohl für die kleine, als auch für die grosse Politik gilt der Satz: Ehrlich währt am längsten: Recht muss doch Recht bleiben und: thut vor Allen Dingen eure Schuldigkeit und gebt dann die Folgen eurer Handlungen Gott anheim!

§. 112.

Aus dem Bisherigen ist aber nicht zu folgern, als ob von Alters her bestehende Satzungen wegen der langjährigen Zugeständnisse Vieler einen vollkommenen Grund abgäben, beim Bisherigen es unbedingt bewenden zu lassen. Wolle man nicht vergessen, dass der Ursprung von einer Menge bestehender Rechte nicht gerade auf sehr lautere Quellen zurückweist, und dass hinter scheinbaren Zugeständnissen oft ein vielseitiger und tief im Gemüthe wurzelnder Widerstand obwaltet, dem nur die Macht fehlte, sich geltend zu machen. Ausserdem ist unser ganzer Rechtszustand kein nach allen seinen Theilen schon fertiger, sondern ein werdender. Viele einzelne Verhältnisse erfordern mindestens erst noch eine deutliche Bestimmung nach der Idee des Rechts; andere eine Abänderung, wenn sie zu drückend geworden sind. Es sind nicht allein andere sittliche Ideen, welche ihre Stimme dafür erheben, sondern die Idee des Rechts selbst ist es, welche dergleichen empfiehlt. Liegt es doch im Geiste derselben, missfällige Ver-

hältnisse des Streites vielmehr zu beseitigen, als zu provociren. Freilich wenn die Opposition auf unerlaubter Begehrlichkeit, Neid, gehässigem Wesen und Rohheit beruhet, wenn das Treibende dabei vielmehr die Verführung Anderer, als das eigene Bedürfniss ist: in einem solchen Falle würde ein gutherziges Nachgeben vielmehr den Tadel der Feigheit, als das Lob der Billigkeit auf sich ziehen; ja es könnte sein, dass ein so untapferes Behaupten der eigenen Rechte zu den bittersten Vorwürfen Veranlassung gäbe, sofern nämlich mit dem Aufgeben eigener Rechte eine Menge von Rechten Anderer, auf deren Schutz gerechnet wurde und gerechnet werden durfte, der Willkür Unbefugter Preis gegeben würde. Beruhet dagegen die Opposition auf unabweisbaren Bedürfnissen des physischen und geistigen Lebens, und erregt demnach das strenge Festhalten rechtlicher Befugnisse vielmehr Streit, als dass in ihm eine zu respectirende Norm zur Schlichtung oder Abwehrung des Streites gesehen würde, so würde bei so vielen missfälligen Verhältnissen eine Harthörigkeit gegenüber dem laut werdenden Missfallen nicht allein von einem Mangel in der ethischen Beseelung durch die Rechtsidee zeugen, sondern auch aus Rücksichten praktischer Klugheit sehr verwerflich sein. Wer es durchaus beim Alten und Hergebrachten lassen will und billige, durch dringende Bedürfnisse empfohlene Reformen von vornherein als revolutionäres Beginnen bezeichnet, wundere sich hinterher nicht, wenn der fortwährend anschwellende Gegensatz den Charakter einer unaufhaltbaren Naturgewalt bekommt, die bisherigen Schranken durchbricht und nach Art der Naturgewalten in rücksichtslosester Weise Verwüstungen auf dem Gebiete der bestehenden Rechtsordnungen anrichtet, denen zur rechten Zeit durch Vorsicht zu begegnen war. Daher der Satz: wer zu billigen Reformen sich nicht herbeilässt, öffnet Revolutionen Thor und Thür. Schlimm aber, wenn irgend ein Zustand der Art ist, dass er keine Reformen mehr vertragen kann, oder auch nur ein solcher, dass Reformen in einem Theile desselben das Bestehen des Ganzen gefährden. Soll noch ein jäher Sturz verhütet und das damit verbundene Unheil abgewendet werden, so lasse man die Zeiten der Windstille nicht ungenutzt

vorübergehen, um nicht in Zeiten des Sturmes zu Reparaturen des morschen Bauwerks genöthigt zu werden, und beim Zusammensturz desselben nicht noch den Vorwurf zu erfahren, man habe es nicht besser gewollt, oder habe in arger Verblendung das hinfällige Mauerwerk durch übel angebrachte Kuppelbauten noch mehr gedrückt.

§. 113.

Schliesst nun der Gedanke, dass alles wirkliche Recht positiv ist, keineswegs den Gedanken mit ein, dass es irgend welche ursprüngliche Rechte an gewissen Sachen gebe, muss vielmehr immer dabei an ein persönliches Verhältniss gedacht werden, so dürfen ebensowenig gewisse Arten der Besitzergreifung oder Aneignung schon von vornherein als rechtliche Befugnisse angesehen werden. Es giebt weder ein ursprüngliches Occupationsrecht, noch ein ursprüngliches Formationsrecht. Dergleichen Aneignungen von Sachen sind zunächst blosse Eigenmächtigkeiten, Bethätigungen von Begehrungen, keine Rechtsbefugnisse. Um diese zu werden, sind erst noch die Genehmigungen Anderer erforderlich. Ein Recht ist kein einseitiges Verhalten von Personen, sondern ein gegenseitiges Verhalten wenigstens zweier Personen zu einander, und gilt so weit, als sie über irgend etwas übereingekommen sind, oder als eine solche Uebereinkunft mit Sicherheit vorauszusetzen ist. Rechte sind daher ursprünglich rein persönlicher Art. — Wenn statt dessen aber Hegel sagt: jede Person habe das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche (Sache) dadurch die ihrige (der Person) sei, zum substantiellen Zweck; so haben wir daran wieder einen sehr eclatanten Fall eines sehr bedenklichen Irreredens der vielgepriesenen absoluten Philosophie. Doch nicht genug mit dieser speculativen Ausdeutung des *sum cuique*; es gilt bei Hegel auch ein Nothrecht. Dergleichen einmal zugestanden, ist nicht abzusehen, warum denn nicht auch Nothlügen, Nothverleumdungen, Nothdiebereien, Nothmeineide, Nothrache, Nothmord, Nothempörung gestattet sein sollten. Man nehme nur bei Beurtheilung von dergleichen Handlungen den rechten Standpunkt ein und versetze sich in den Gedanken der

Unvermeidlichkeit oder auch nur Dringlichkeit eines Wollens und — es ist Alles erlaubt. Nicht viel besser ist das Verfahren, ein sogenanntes *fait accompli* zum Rechtsgrunde zu machen. Ein rasches Zugreifen, gleichviel ob mit Gewalt oder mit List, würde dann allemal Vorrechte für sich haben. Vortheile sind aber noch keine Rechte und das Ueberrumpeln Anderer ist kein rechtliches Einholen von Zugeständnissen. Weil man aber Geschehenes nicht ungeschehen machen kann, und weil es viele Unbequemlichkeiten, vielleicht sogar Aufopferungen für Andere erheischen würde, ein vollendetes Unrecht zurückzuweisen, soll man deshalb gegen begangenes Unrecht gleichgültig sein? Oder soll man aus Politesse, um seine Ohnmacht derartigen Gewaltthatigkeiten oder eigenmächtigen Handlungen gegenüber nicht an den Tag zu legen, seine Zustimmung nicht allein zu der schlechten Sache, sondern auch zu der sophistischen Deduction eines Rechts aus dem *fait accompli* ertheilen? Der Redliche, wenn er keine Macht hat, dem zu begegnen, legt wenigstens eine feierliche Erklärung dagegen ein, und stärkt dadurch das Vertrauen und den sittlichen Muth seiner Untergebenen mehr, als durch kluge Piffe, auch wenn sie Erfolg haben; der Unredliche dagegen fügt sich feige dem Mächtigen. Schmeichelt er ihm sogar, so macht er sich verächtlich. — Was das sogenannte *jus formationis* betrifft, so zeigt es sich ganz besonders bei revolutionären Bestrebungen und Umsturzversuchen der bestehenden Staatsverhältnisse vortheilhaft. Man braucht dann nur sich eine neue Staatsverfassung auszudenken, und die vorhandenen Verhältnisse darnach zu bestimmen, um sich die Befugniß einer praktischen Ausführung des so schön Gedachten zuzuschreiben und, wenn die Ausführung gelungen ist, das Recht zu haben, als formender und maassgebender Geist an der Spitze seines Werks zu stehen.

§. 114.

Aber wird dem Recht nicht die ihm eigenthümliche Strenge entzogen, wenn man ein rechtliches Verhalten auf gleiche Linie stellt mit dem sonstigen moralischen Verhalten? führt das Recht

nicht eine objective oder äussere Nöthigung mit sich, während die blossе Moralität nur auf subjectiver, innerer Nöthigung beruht? Ergiebt das Recht nicht vollkommene Pflichten zum Unterschiede von den sonst moralischen Antrieben und Zumuthungen, z. B. des Wohlwollens? So mögen Manche noch reden, ohne sich ein klares Bewusstsein davon gebildet zu haben, was eine derartige Rede bedeutet. Anstatt dem Rechte durch Beziehung auf seinen ethischen Grund die ihm gebührende Würde zu ertheilen, entstellen sie erst die Moral dadurch, dass sie dieselbe zu etwas mehr Subjectivem machen, und hinterher die Idee des Rechts dadurch, dass sie den Begriff des Zwanges in dieselbe hineinschieben. Freilich hat dieser letztere Irrthum eine berühmte Auctorität, nämlich die eines Kant, für sich, auch giebt es wirklich eine Menge bestehender Rechte, welche zu respectiren, ein Zwang in der menschlichen Gesellschaft stattfindet. Ein solcher Rechtszwang folgt aber nicht unmittelbar aus der Idee des Rechts, sondern aus besonders gestifteten gesellschaftlichen Ordnungen, und setzt immer erst ein vorheriges Zugeständniss der Gesellschaft, den Zwang gegen Widerspenstige auszuüben, voraus. Die Deduction dieser und anderer mit der Idee des Rechts oder mit wirklichen Rechten verbundenen Begriffe kann daher erst unter der Voraussetzung einer Rechtsgesellschaft geschehen. Nun giebt es aber ausser den sogenannten erzwingbaren Rechtspflichten, noch eine grosse Menge unzweifelhafter Rechtspflichten, bei denen kein äusserer Zwang stattfindet, auch nicht wohl angebracht ist, z. B. in freundschaftlichen Verhältnissen. Da dem so ist, so darf das, was nur bei gewissen Arten von Rechtspflichten gilt, nicht zum bestimmenden Merkmal des Genus gemacht werden.

§. 115.

Mit den erwähnten und andern Irrthümern hängt zusammen jene unheilvolle Trennung der Rechtslehre von der Moral, welche viel Verwirrung der Begriffe angerichtet und erstaunliche Plattheiten erzeugt hat. Mögen auch die gesellschaftlichen Bedürfnisse sehr laut und dringend eine rechtliche Auseinandersetzung der

verschiedenen Ansprüche und einen Respect vor dem gestifteten Rechte fordern; möge es für diese Bedürfnisse zunächst als zureichend erachtet werden, wenn nur äusserlich den Rechtsordnungen Folge geleistet wird: wegen dieses geforderten äusserlichen Verhaltens aber das Recht von der sonstigen Moral, bei der es vorzugsweise auf ein inneres Verhalten ankommt, abzumarken, hiesse geradezu so viel, als ob es beim Recht auf Rechtlichkeit, d. h. auf die moralische Gesinnung nicht ankäme. Ein rechtlicher Mensch wird sich aber stets beleidigt fühlen, wenn sein rechtliches Verhalten den bestehenden Rechtsordnungen gegenüber bloß als Legalität bezeichnet, und hinwiederum ein bloß legales Verhalten Anderer, welches nicht sowohl aus einer rechtlichen Gesinnung hervorgeht, sondern nur Klugheitsrücksichten folgt, als rechtliches Verhalten gelobt wird. Dergleichen hätte schon vor jener Trennung, von der die Alten noch nichts wussten, warnen sollen. Die Aufgabe einer Philosophie des Rechts geht daher vor allen Dingen dahin, die falschen Reductionen der bestehenden Rechte auf jene inadäquaten Begriffe des sogenannten Naturrechts oder der naturrechtlichen Staatslehre nicht wieder zu erneuern, und den Versuchen entgegenzutreten, die Mangelhaftigkeit und Härten derselben dadurch zu beseitigen, dass man sie, wie es in neuester Zeit geschehen ist, mit religiösen Vorstellungen versetzt und diese dadurch verunreinigt. Die Idee des Rechts muss in der Reihe derjenigen Begriffe behandelt werden, wohin sie ihrer sittlichen Natur nach gehört. Dadurch wird ein Doppeltes vermieden werden können. Erstens, das Recht seiner eigentlichen ethischen Bedeutung zu entleeren. Zweitens, ethische Verhältnisse in den Begriff des Rechts mit hineinzufassen, welche auf andere Ideen als auf die Idee des Rechts hinweisen. Dieser Irrthum ist deshalb leicht möglich, weil die Idee des Rechts nichts über den Inhalt dessen, worüber man übereingekommen ist, oder übereinkommen mag, bestimmt, weshalb auch irgend welches sittliches Verhalten den Gegenstand von bestimmten Rechtsansprüchen abgeben kann; sodann, weil, wegen des Verhältnisses von Recht und Pflicht, Pflichten leicht als Rechtsforderungen angesehen werden und so der mögliche

Umfang von Pflichten als Correlat von Rechten betrachtet wird. Endlich weil in der positiven Gesetzgebung eines Staates, welche als das in demselben geltende objective Recht bezeichnet wird, eine Menge Bestimmungen mit vorkommen, die sich nicht bloß auf eine Auseinandersetzung zwischen Mein und Dein beziehen. Es hat daher schon Aristoteles zwischen Recht im weitem und engeren Sinne unterschieden, ohne jedoch dabei den eigentlichen Grundgedanken des Rechts deutlich herauszustellen und von der Verwechslung mit nebenehrlaufenden Vorstellungen zu befreien. Ueberhaupt ist bei den rechtsphilosophischen Reflexionen der alten Griechen zu bemerken, dass häufig die Befriedigung an geordneten Rechtszuständen und nach gewissen Proportionen ertheilten Befugnissen, besonders politischer Art, als das eigentliche Beifällige des Rechts angesehen wird. Eine Menge Ausdrücke, namentlich bei den Doriern, weisen darauf hin. Anders bei Homer und besonders bei Hesiod. Ersterer lässt sogar den kampflustigen Achill, freilich angesichts der daraus entstandenen übeln Folgen, den Streit und Hader unter Göttern und Menschen verwünschen. Letzterer drückt wiederholt sein Missfallen am Streite als dem Gegentheil rechtlicher Zustände aus und unterscheidet davon ganz besonders solche Arten des Streites, welche er als Wetteifer bezeichnet. Die Versuche aber, die ethische Würde des Rechts vielmehr in einem unmittelbaren Beifall an einer gewissen Einstimmigkeit der Willen verschiedener Personen in Beziehung auf irgend welche Objecte der Begehrung, als in der ästhetischen Consequenz des Missfallens am Streite zu finden, haben darin ihre natürliche Erklärung, dass man dabei vorzugsweise auf gewisse gesellschaftliche Verhältnisse reflectirt. Geht man nämlich bei der ästhetischen Würdigung der Rechtsidee von der Idee der Rechtsgesellschaft oder von der Betrachtung derjenigen gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen die Idee des Rechts einen Ausdruck findet, aus, so tritt Einem freilich eine Einstimmigkeit des Willens verschiedener Personen in Betreff gewisser Gegenstände wirklicher oder möglicher Begehrung unmittelbar entgegen. Die weitere Folge ist dann die, dass man die ursprüngliche

Bedeutung von Rechtsverhältnissen nicht sowohl in eine Auseinandersetzung, als vielmehr in eine Verknüpfung von Willen setzt; während doch das Erste bei Rechtsstiftungen dies ist, dass verschiedene Personen sich mit ihren gemeinsamen Ansprüchen an irgend welchen Gegenstand auseinandersetzen, entweder, um den entstandenen Streit zu schlichten, oder um möglichem Streite vorzubeugen.

Fünftes Capitel.

Die Idee der Vergeltung.

§. 116.

Die Aufstellung der Idee der Vergeltung oder der Billigkeit als selbständige Idee ist ein Verdienst Herbart's. Früher ward dieselbe bald mit der Idee des Rechts, bald mit des des Wohlwollens verwechselt, und doch beruhet dieselbe auf einem ganz besondern, weder mit den Verhältnissen des Wohlwollens oder Uebelwollens, noch mit den Verhältnissen des Rechts zu verwechselnden Willensverhältnissen. Von der Idee des Wohlwollens unterscheidet sie sich dadurch, dass bei ihr keine bloß unmittelbare Widmung oder Nichtwidmung für das fremde Wohl stattfindet, was schon durch das bloße Vorstellen eines fremden Willens geschehen kann, sondern dass ein thätliches Eingreifen in den fremden Willen durch irgend eine Sache stattfinden muss. Das Verhältniss ist also kein unmittelbares, sondern ein mittelbares. Ferner unterscheidet sie sich von jenen Willensverhältnissen dadurch, dass bei Wohl- oder Uebelthun keineswegs die Gesinnung des Wohlwollens oder des Uebelwollens stattzufinden braucht. Was das Rechtsverhältniss betrifft, so besteht dasjenige missfällige Willensverhältniss, dessen ästhetische Consequenz nach dem Gegentheile hin die Idee des Rechts ergiebt, auf einem unabsichtlichen Zusammentreffen zweier Willensbestrebungen verschiedener Personen in dem gemeinsamen

Gegenstände des Strebens. Der dabei sich ergebende Conflict der beiden Willen an der gemeinschaftlichen Sache ist nicht erst dann missfällig, wenn er ein beabsichtigter ist. Bei der Idee der Vergeltung hingegen wird vorausgesetzt, dass der Wille einer Person durch irgend welches Medium absichtlich auf den Willenszustand einer anderen Person abändernd eingreift, möge dies direct geschehen, oder auch indirect, so dass der Eingriff blos Mittel ist zu einem weitem Zwecke. Soll es nun damit sein Bewenden haben? Sowohl bei Wohlthaten, als auch bei Uebelthaten, erhebt sich unwillkürlich der Gedanke der Vergeltung, und ein Urtheil des Missfallens ergiebt sich, wenn auf das erwiesene Wohl oder Wehe den Thäter nicht das entsprechende Aequivalent trifft. Ist nun dieses Missfallen so gewiss und unvermeidlich, dass es sich nicht bestreiten oder verleugnen lässt, vielmehr wir uns bei der Vergewärtigung unvergoltener Thaten in unserem Bewusstsein unwillkürlich an dieses Urtheil gebunden fühlen: so muss bei noch unvergoltene Thaten in constanter Weise etwas vorhanden sein, worauf sich in specie das Missfallen bezieht und wodurch es eigentlich in der vorstellenden Intelligenz erzeugt wird. Was dies sei, hat die allgemeine Ethik näher nachzuweisen. Sie hat die Verhältnisse von Vorstellungen anzugeben, welche die eigentlichen Subjecte bilden für das Prädicat des Missfallens. Ob ihr das so vollkommen gelingt, wie zu wünschen ist, davon kann die Gültigkeit des Urtheils nicht abhängen. Dieselbe beruhet auf etwas Anderem, als auf einem richtigen theoretischen Erfassen dessen, wodurch wir in unserem Urtheile über einen sich darbietenden Gegenstand unwillkürlich bestimmt werden. Dasjenige nämlich, was sich bei unvergoltene Thaten unserer Auffassung darbietet, ist mehr, als was wir bedürfen, um daran die reinen Subjecte für die sich unwillkürlich darbietenden ästhetischen Prädicate zu haben. Bei dem Einströmen verschiedener Vorstellungen ins Bewusstsein werden jene Subjecte mehr oder minder verdunkelt. Sie können nicht durch eine unmittelbare Anschauung erreicht oder verdeutlicht werden, sondern man muss vielmehr auf indirectem Wege eines discursiven Denkens ihnen beizukommen trachten. Hierdurch

bekommt dann das Gesuchte die Stellung von apodictischen Urtheilen am Ende einer in disjuncten Gliedern sich fortbewegten Schlussreihe. In dieser Beziehung aber bietet die eigentliche Nachweisung des Missfälligen, worauf das Bedürfniss der Vergeltung beruhet, noch manche Schwierigkeiten dar. Die Ansichten darüber sind noch nicht einhellig genug. Die verschiedenen Versuche, das eigentliche Beziehungsverhältniss der beiden Willensglieder im auffassenden Subjecte nachzuweisen, haben sich noch einander zu ergänzen oder zu berichtigen. Genug, dass dabei der Fragepunkt feststeht, und man von den Trübungen desselben durch voreilige Einredner völlig absehen kann.

§. 117.

Also, was ist das Missfällige bei unvergoltenen Thaten? Ist es der leidende Wille für sich, oder der thätige Wille für sich? Keiner von beiden, einzeln für sich betrachtet, ist es. Müssen wir doch von den sonstigen Werthbestimmungen der durch die That verbundenen Willen, nach der Idee des Rechts oder des Wohlwollens oder der inneren Freiheit oder der Vollkommenheit, hier Umgang nehmen. Ebensowenig ist das Missfallen in die That an und für sich zu verlegen. Denn darin, dass ein Erfolg einer bestimmten Absicht entspricht, liegt an und für sich noch gar nichts Missfälliges. Das Missfällige oder Unbefriedigende muss vielmehr in der eigenthümlichen Verknüpfung zweier Willen, des leidenden und des thätigen durch die That gesucht werden, und zwar nicht etwa einseitig in der Zufügung einer Uebelthat, sondern auch in der Zufügung einer Wohlthat. In beiden Fällen muss ein Zustand beider Willen erzeugt werden, dessen vergleichende Zusammenfassung im Zuschauer das ästhetische Bedürfniss nach Vergeltung erweckt, und mit deren Vollziehung das Missfallen seine Erledigung findet. Wenn es nun in dieser Beziehung bei Herbart heisst, die That als Störerin missfällt, so kann der Sinn dieser Rede nicht der sein, als ob in die durch die That bewirkte Abänderung des Willenszustandes derjenigen Person, auf welche die That gerichtet war, schon die alleinige Ursache des Missfallens zu

setzen sei. Denn diese Abänderung an sich betrachtet, kann sehr befriedigen, und braucht noch gar nicht das Bedürfniss der Vergeltung zu erwecken. Es muss vielmehr etwas Anderes und zwar damit Zusammenhängendes hinzugenommen werden. Etwa die Vergleichung mit dem früheren Zustande desjenigen Willens, welcher durch die auf ihn einwirkende That eine Aenderung erfahren hat, sodass derselbe gleichsam die Norm bildete? Dies könnte höchstens bei der Uebelthat der Fall zu sein scheinen, nicht bei der Wohlthat. Es kann sogar von dem früheren Zustande ganz abgesehen werden, er kann in Vergessenheit gekommen sein und dennoch würde das Bedürfniss nach Vergeltung nicht aufhören. Oder sollte das Missfallen an der That, als Störerin, darin etwa seine Deutung finden, dass sich sowohl bei der Wohlthat, als auch bei der Uebelthat, eine gewisse Reaction des leidenden Willens gegen den thätigen zeigt, wie man dergleichen bei Kindern oder poetischen Gemüthern schon gegen Dinge und willenlose Gegenstände findet, welche auf unsere Absicht und Wünsche einen wohlthuenden oder übelthuenden Eindruck gemacht haben? Dergleichen Reactionen, wie sie wirklich vorhanden sind, mögen allerdings einen natürlichen Impuls zur Erwiderung des Wohles oder Wehes geben, doch sind sie das nicht, worauf es hier ankommt. Unsere Frage ist nämlich nicht darauf gerichtet, was wohl in der betheiligten Person, welche eine Wohlthat oder eine Uebelthat durch einen Andern erfahren hat, sich unwillkürlich ereignen mag, sondern vielmehr darauf, welche Vorstellungen es sein mögen, die beim Vorstellen einer unvergoltenen That ein constantes Gefühl der Unbefriedigung, ja des Missfallens, erzeugen. Nun könnte man freilich sagen, es sei eben die Vorstellung von dem natürlichen Bedürfniss der Reaction, welches Jeder mehr oder weniger erfahren hat, und welches dann im Sinne des Andern sich geltend macht. Dann würde aber das Bedürfniss nach Vergeltung auf einer gewissen Sympathie mit dem, welches Gutes oder Böses erlitten hat, beruhen. Auch dies kann der Fall sein, es kann sich sogar ein starkes Gefühl des Wohlwollens für den Wohlthäter und für den, welcher ein Uebel erfahren hat, mit einmischen, aber

es ist das alles nicht nöthig, um das Bedürfniss nach Vergeltung zu fühlen, dasselbe kann sich ohne alle dergleichen Nebenumstände sehr stark und deutlich regen.

§. 118.

Bekanntlich redet man bei der Vergeltung häufig von einer Ausgleichung. Nicht allein bei einem zugefügten Uebel, sondern auch bei einem zugefügten Wohle, soll etwas ausgeglichen oder wieder gut gemacht werden, ohne dass die Erweisung eines Wohles geradezu mit einem Verluste, oder mit der Entäusserung eines Gutes von Seiten des Wohlthäters zusammenhinge. Möge die Anwendung jener Redeweise vielfach auf einer Verallgemeinerung eines besonderen Falles beruhen, so erregt sie doch den Gedanken, ob nicht wirklich der Sitz des Missfallens bei unvergoltenen Thaten in einer besondern Art von Ungleichheit (oder Unebenheit, wie man zu sagen pflegt) der dadurch verknüpften Willen oder Willenszustände zweier Personen liege. Vergegenwärtigen wir uns zunächst das bei einer Wohlthat stattfindende Willensverhältniss. Eine Person hat durch absichtliche Veranstaltung einer anderen ein Wohl erfahren. Die Vorstellung dieses Wohles lässt sich nicht abgesondert von dem andern Willen, welcher es bewirkt hat, denken, sofern man überhaupt nicht von dem Verhältniss der That ganz absehen will. So oft man sich also den Willenszustand einer Person vorstellt, deren Streben B durch absichtliches Eingreifen des Willens A der andern Person erfreulichen Erfolg gehabt hat, wird allemal der Wille A mit reproducirt, von welchem ganz oder zum Theil das Lustgefühl herrührt, welches mit der bewirkten Erreichung des von B Gewollten verbunden war. In dem reproducirten A wird aber etwas vermisst. Man vermisst nämlich einen gleichen Gemüthszustand bei A als der ist, welcher durch A in B hervorgerufen ward und von welchem wir in der Betrachtung ausgingen. Während B die Fülle hat, geht A leer aus. Eine Erwartung wird gehoben und durch die Rücksicht auf die Sachlage unbefriedigt gelassen. Dies erregt eine Spannung im Gemüthe des Zuschauers und zwar nicht zufällig, sondern so oft als derselbe

sich einer derartigen Betrachtung hingiebt. Mag es sich nun auch bei näherer Beobachtung zeigen, dass A keineswegs leer ausgegangen ist, sondern bei dem Wohle des B selbst interessirt war; hat er mit B gemeinsame Sache gemacht, mit ihm sympathisirt, oder aus reinem Wohlwollen gegen B gehandelt und deshalb seine eigene Freude an dem Wohle von B gehabt, so ist dadurch noch keineswegs diejenige Ausgleichung vorhanden, wonach es als neue Wohlthat erscheinen würde, wenn B zur Vergeltung des von A ihm Erwiesenen schritte. Der Willenszustand des B ist nämlich immer gleich seinem eigenen Erfolge plus dem Erfolge aus der Handlung des A, wogegen der Zustand des A nur gleich ist seinem eigenen beabsichtigten Erfolge. Die Spannung dauert also noch fort, bis etwa von Seiten des B etwas geschieht, wodurch dem A ein entsprechendes Quantum Wohl zugefügt wird, das nicht aus seinem eigenen Streben resultirt, und so die vorher vorhandene Ungleichheit ausgeglichen wird. Durch eine solche Ausgleichung kommen die beiden Willen, deren Verknüpfung durch die Wohlthat in der Auffassung des Zuschauers eine Spannung oder unbefriedigte Erwartung erregte, von einander wieder los und die Ursache zu jener inneren Spannung ist beseitigt, ohne dass die Wohlthat dabei ungeschehen gedacht würde.

§. 119.

Aehnlich, wie bei der Wohlthat, verhält es sich bei der Uebelthat, nur dass bei ihr statt des Wohles in B die Vorstellung eines Wehe sich darbietet, während A dabei leer ausgeht. Will man die Ursache des Missfallens an unvergoltenen Thaten auf die Erzeugung einer Klemme im auffassenden Subject beziehen, das heisst auf eine Verbindung zweier Vorstellungen oder Vorstellungsweisen mit einer dritten, von denen die eine Vorstellung die betreffende dritte im Bewusstsein hebt, die andere im Bewusstsein zu unterdrücken sucht, so ist bei einer Wohlthat der Sitz der Klemme in der Vorstellung von A, dem thätigen Willen, bei einer Weheheit dagegen in der Vorstellung von B, dem leidenden Willen. Doch mag man das Bedürfniss einer Ausgleichung so oder anders

erklären, die Glieder des hier obwaltenden Verhältnisses bleiben immer die Willen zweier Perscnen, welche durch absichtliches Eingreifen des einen in den andern mit einander verknüpft oder in Beziehung gesetzt sind. Das Missfällige ist die Ungleichheit der durch die That erzeugten Zustände beider Willen, nicht eines jeden für sich gedacht, sondern mit Beziehung auf den andern aufgefasst, und die dadurch in der Auffassung des Zuschauers erregte unangenehme Spannung wird erst dann beseitigt, wenn durch die Vergeltung eine Ausgleichung stattgefunden, also der eingreifende Wille ein dem gleiches Quantum Wohles oder Wehes erfahren oder auf sich genommen hat, als er dem andern verursachte. Das gespannte Verhältniss erledigt sich und die durch die That verknüpften Willen gehen durch die Vergeltung wieder auseinander. Der dadurch hergestellte Zustand ist aber keineswegs immer eine restitutio in integrum, sondern oft ein ganz anderer, als er vor der That war. Eine restitutio in integrum ist nicht allein in vielen Fällen rein unmöglich, sondern auch z. B. bei der Wohlthat und Wohlwollen sittlich unzulässig.

§. 120.

Bei dem Begriff der Wohlthat oder Weheheit galt es uns zunächst als wesentliche Bestimmung, dass ein Wille absichtlich in den Willen einer anderen Person fördernd oder hemmend eingriff und dadurch ein Wohl oder Wehe für die wollende Person verursachte. Nur unter der Voraussetzung einer auf das Wohl oder Wehe des Andern gerichteten Absicht konnte von Vergeltung die Rede sein. Ohne diese Absicht würde ein die Zwecke einer Person fördernder oder hemmender Wille einer andern Person nur die Bedeutung eines Gutes oder Uebels für denselben haben, gerade so wie irgend welche andere Ereignisse oder Gegenstände, welche als Coefficienten der eigenen Strebung von derselben aufgenommen und benutzt werden. — Das Maass des zu vergeltenden Wohles oder Wehes wird zunächst danach bestimmt, wie weit der Erfolg einer That wirklich beabsichtigt ward. Damit scheint es nun, als ob eine grosse Menge von Uebelthaten, welche nicht auf einer

bestimmten Absicht Uebel zuzufügen beruhen, von der Vergeltung ausgeschlossen würden; nämlich alle solche, welche mit dem Worte culpa im Gegensatz zu dolus bezeichnet werden. Doch scheint dies anfänglich nur so. Bei einer culpa nämlich findet ein Unterlassen derjenigen Achtsamkeit statt, woran die Erreichung oder Behauptung dessen, was der fremde Wille will, geknüpft ist. Es widerfährt demselben dadurch ein Uebel. Die Grösse der Uebelthat wird hierbei aber nicht unbedingt von dem Quantum des übeln Erfolges geschätzt, denn derselbe ist von einer Menge zufälliger Umstände abhängig, sondern zunächst danach, in welchem Zusammenhang derselbe mit dem Grade der Unachtsamkeit besteht; sodann aber auch noch danach, wie stark auf die nöthige Achtsamkeit gerechnet ward und wie sehr der Schuldige eines Theils davon wissen konnte, dass dies geschehe, andern Theils davon eine Einsicht haben konnte, wie sehr es zur Vermeidung eines Uebels auf seine Achtsamkeit ankam.

§. 121.

Verlangt nun die Idee der Vergeltung das Erleiden eines gleichen Quantum Wohls oder Wehes für den Thäter als derjenige erfahren hat, welchen die Wohlthat oder die Uebelthat traf, so folgt daraus nicht, dass durch dasselbe Object oder an demselben Objecte, wodurch ein Wohl oder Wehe verursacht ward, die Vergeltung geschehe. Die Forderung geht blos auf ein gleiches Quantum des Wohles oder Wehes, welches der Thäter mit Beziehung auf seine That zu erfahren hat. Worin dies bestehen mag, darauf kommt es bei der Vergeltung nicht an. Sie hat blos das *aequum* im Auge, und schon deshalb ist bei der Strafe ein sogenanntes *jus talionis*, ganz abgesehen von anderen Inconvenienzen, verworfen.

Eine weitere Frage ist die: wer soll vergelten? Jeder, der das Bedürfniss der Vergeltung fühlt? Vergelte wer da kann und darf! Wollte ein Jeder sich berufen fühlen, die Vergeltung zu vollziehen, so würden leicht eine Menge Unangemessenheiten und Uebelstände zu Wege gebracht werden. Uebrigens ist nicht Jeder, der das Bedürfniss der Ausgleichung fühlt, der nächste,

welchen die Ausführung derselben angeht. So ergeht in vielen Fällen zunächst an den Uebelthäter die Zumuthung, Genugthuung zu gewähren und das verschuldete Missverhältniss dadurch zu erledigen, dass er den zugefügten Schaden reichlich wieder ersetzt. Erst dann, wenn dies nicht geschehen kann, wird sich der Gedanke geltend machen, dass dem Uebelthäter eine anderweitige Busse zur Ausgleichung auferlegt werde. Achten wir auf das Willensverhältniss bei einer Wohlthat, so ist es hier völlig unzweifelhaft, dass an den Empfänger des Wohls die Weisung zu vergelten, zunächst sich richtet. Rückgang eines gleichen Quantum Wohls von dem Empfänger auf den Thäter. Kann er es nicht vergelten, so darf wenigstens nicht der gute Wille dazu fehlen. Ein Anderer möge dann für ihn vergelten. Ist die Wohlthat aus Wohlwollen geschehen, so würde eine Zudringlichkeit, sie abzahlen zu wollen, missfällig sein. Für Wohlthun aus wohlwollender Gesinnung gebührt sich ein solcher Dank, der durch gleiche Gesinnung beseelt ist. Wird die Erweisung einer solchen Gesinnung als Wohlthat empfunden, so zieht sich allerdings das Verhältniss weiter fort, ohne jedoch lästig zu sein.

§. 122.

Wer aber soll bei einer Uebelthat das Geschäft der Vergeltung übernehmen? Du sollst nicht Rache üben! heisst es. Aber muss denn die eigene Vergeltung eines erfahrenen Uebels durchaus Rache sein? Ist der Rückgang des erfahrenen Uebels von demjenigen Willen, welcher es erfahren hat, auf den, welcher es zugefügt hat, schon von vornherein als ungeziemend oder unzulässig anzusehen? Weist nicht vielmehr ebensosehr, wie bei der Wohlthat, die natürliche Erwartung constant darauf hin? Und wie eine Vergeltung einer Wohlthat keineswegs durch die Idee des Wohlwollens erst motivirt wird, muss bei Vergeltung einer Uebelthat, Uebelwille das Motiv derselben sein? Auch lässt es sich gar nicht leugnen, dass eine rasche Vergeltung einer Uebelthat von Seiten des Empfängers oft grosse Befriedigung gewährt, ohne dass dabei etwa der Grund des Beifalls in einer Virtuosität

der Replik zu liegen braucht. Immerhin aber ist die eigene Uebernahme der Vergeltung aus mehreren anderen Rücksichten sehr misslich. Es mischt sich gewöhnlich etwas mit bei, welches Missbilligung erregt. Schon der Affect, welcher in dem Betheiligten stattfindet, giebt der Gegenwirkung leicht den Charakter eines selbständigen Uebelthuns, was gegen die Idee des Wohlwollens wäre. Ausserdem wird dabei das rechte Maass oft weit überschritten. Wäre nun von der anderen Seite dann ebenfalls ein Rückschlag zulässig, so würde sich leicht eine unabsehbare Reihe von Uebelthaten bilden, wie bei den Familienfehden und der Blutrache roher Völker. Also mit Rücksicht auf die dermalige Beschaffenheit der Menschen dürfte die Vergeltung eines erfahrenen Uebels so grosse Beschränkungen erleiden, dass dieselbe so gut als verboten anzusehen ist.

§. 123.

Zur Vergeltung einer Uebelthat gehört aber nicht allein ruhige Besonnenheit, sondern auch ein gewisses Recht. Ein Recht nämlich insofern, als die Strafe in Rechte des zu Strafenden eingreift, welche ihm zugestanden sind, durch seine Uebelthat aber nicht ohne Weiteres aufgehoben werden, sofern es nämlich nicht im Voraus schon anders bestimmt ist, mithin Rechtsbestimmungen in der Beziehung vorausgegangen sind. Dieses Recht ergiebt sich nicht aus der Idee der Vergeltung, sondern aus anderweitigen Anordnungen. Es muss wenigstens eine Art von Rechtsgesellschaft vorhanden und in derselben eine bestimmte Strafordnung festgesetzt sein. Die blosse Macht strafen zu können, begründet noch kein Recht dazu. Auch kann nicht ohne Weiteres die Pflicht der Eltern oder der Erzieher auf die Gesellschaft oder auf bestimmte Vertreter derselben übertragen werden, wie sehr auch bei der sittlichen und intellectuellen Beschaffenheit eines grossen Theiles der Unterthanen eines Staates für die Regierung desselben das Amt einer wohlwollenden Bevormundung nach Art eines väterlichen Erziehers nahe liegen mag. Ein eigentliches Recht zu strafen besteht nur insofern, als in bestimmten Kreisen der

menschlichen Gesellschaft eine stillschweigende oder eine expresse Uebereinkunft der einzelnen Mitglieder stattfindet, dass für vorkommende Uebelthaten Strafe sein sollte, und zwar nach einem billigen, genauer zu bestimmenden Strafmaasse. Hiernach würde dann derjenige, welcher sich der ihn treffenden Strafordnung entziehen wollte, den Vorwurf eines Störenfriedes auf sich laden. Es versteht sich dabei natürlich von selbst, dass diejenigen, welche die Strafe verhängen und vollziehen, völlig frei vom Verdachte sein müssen, als ob sie in ihrem eigenen Namen, oder im Willen und Auftrage bloß Einzelner oder einer Partei handelten. Deshalb die Forderung eines unabhängigen Richterstandes, mit welchem es keineswegs unverträglich ist, dass er im Namen des Königs, als des obersten Schutzherrn des Rechts und der Billigkeit, decretirt. Das besondere Prädicat „von Gottes Gnaden“ hat dabei die Bedeutung, dass es ebensowohl die Verantwortlichkeit des Königs vor irgend einem seiner Unterthanen, als auch ein Führen des Scepters lediglich im eigenen oder sonst particulärem Interesse ablehnt. Es soll durch diesen Ausdruck, welcher leider vielfach zum Titel des Hochmuthes gemissbraucht worden ist, während er ursprünglich der Ausdruck frommer Demuth war, bei einem Herrscher diejenige innere Haltung bezeichnet werden, wonach er in seinen obrigkeitlichen Handlungen die Verantwortlichkeit vor dem höchsten Richter stets im Auge hat.

§. 124.

Da nun die Zustimmung zu den strafrechtlichen Anordnungen eines Staats nicht express erst von den einzelnen Mitgliedern desselben eingeholt werden kann, auch die Genehmigung der sogenannten Landesvertretung, selbst wenn sie durchaus einstimmig wäre, immerhin als eine nur sehr unvollkommene Zustimmung Aller angesehen werden kann, und dabei doch noch auf die stillschweigende und freiwillige Zustimmung der grossen Mehrzahl gerechnet werden muss, so bleibt für die Frage: unter welchen Bedingungen auf eine möglichst allgemeine Zustimmung zu der geltenden Strafordnung zu rechnen sei, nichts Anderes übrig, als

dafür Sorge zu tragen: 1) dass bei den einzelnen Strafbestimmungen das *aequum* nicht überschritten und dass zugleich auf die vorhandene Empfindlichkeit für ein Wehe, welche keineswegs als zu allen Zeiten und unter allen Umständen sich gleichbleibend angesehen werden kann, Rücksicht genommen werde; 2) dass Alles gewissenhaft vermieden werde, was auch nur den Schein einer Parteilichkeit hat; 3) dass für die nöthige sittliche und intellectuelle Bildung des Volkes gesorgt werde, die strafrechtlichen Anordnungen zu verstehen und richtig zu beurtheilen, soweit es für das Bedürfniss der einzelnen Stände genügt. Die weitere Folge davon wird dann die sein, dass den Einzelnen jene Anordnungen immer mehr als der verkörperte Ausdruck der eigenen bessern Ueberzeugung erscheinen.

Eine Menge hier sich noch aufdrängender Nebenfragen für das praktische Bedürfniss, z. B. über Polizei- und Civilzwang, lassen wir hier unerörtert, da einer wissenschaftlichen Betrachtung derselben noch die Aufstellung der gesellschaftlichen Ideen vorausgehen muss. Nur ein Punkt möge hier noch seine Erörterung finden, nämlich die Frage über die sogenannten Straftheorien.

§. 125.

Theils indem man die Idee der Vergeltung, als selbständige sittliche Idee, verkannte, theils indem man sich davor scheute, die Strafe als Selbstzweck erscheinen zu lassen, theils endlich, um bei der Strafe mehrere Zwecke zugleich zu erreichen, hat man verschiedene sogenannte Straftheorien oder Strafmotive aufgestellt, und darauf die Zulässigkeit und den Modus des Strafverfahrens zu begründen gesucht. Alle diese Theorien aber, wie nützlich ihre Berücksichtigung im Einzelnen sein mag, und welche würdige Gesinnung sie sonst auch ausdrücken mögen, können die Motivirung der Strafe nach der Idee der Vergeltung nicht ersetzen. Es ist sogar Gefahr dabei, dass, wenn sie als dominirende Gesichtspunkte geltend gemacht werden, bald die Idee der Vergeltung, bald die des Rechts, bald die des Wohlwollens dadurch verletzt wird. Macht man z. B. als Strafmotiv die Rechtssicherheit,

mit Einschluss der Abschreckung oder Unschädlichkeitsmachung geltend, so ist Gefahr vorhanden, das gebührende Maass weit zu überschreiten. Glaubt man ferner lediglich nach dem Gesichtspunkte der Besserung strafen zu dürfen, so wird leicht das Strafmaass im Vergleich zur Uebelthat zu gering angeschlagen. Strafhandlungen, um zu vergelten, sind nicht mit disciplinarischen Maassregeln der Erziehung, welche auch Strafen genannt werden, zu verwechseln und letztere nicht mit erstern. Auf die Idee der Vergeltung nur wegen der in ihrem Begriffe enthaltenen Bestimmung des *aequum* Rücksicht zu nehmen, wäre zu wenig; wollte man sie lediglich als limitatives Strafprincip gelten lassen, nicht als finales, so würde die selbständige Weisung der Idee dadurch zurückgeschoben. Die nothwendige Folge davon wäre aber noch keineswegs die, strafen zu müssen, lediglich um der Strafe willen. Dies hiesse soviel, als ob beim wirklichen Handeln jedesmal nur auf eine Idee mit Ausschluss irgend einer anderen Rücksicht zu nehmen sei. So schliesst die Weisung der Idee der Vergeltung eine wohlwollende Gesinnung, und den Gedanken zu strafen, um zu bessern, nicht aus. Ebenso können andere ethische Zwecke dabei Berücksichtigung finden, wie denn ja auch eine Uebelthat mitten in der menschlichen Gesellschaft nicht allein ein Uebel demjenigen zufügt, auf welchen sie unmittelbar gerichtet war, sondern schon, durch die Störung des Gefühls der Rechtssicherheit, alle Uebrigen, welche sich in der Umgebung befinden, verletzt. Endlich ist es keineswegs nöthig, dass jede Uebelthat von irgend einem Menschen absichtlich vergolten werde. Vielmehr genügt es oft, schon zu wissen, dass dem Uebelthäter ein Uebel widerfahren ist, welches man entweder als die natürliche Folge der Uebelthat ansehen oder sonstwie in Beziehung mit derselben setzen kann. Man erinnere sich hierbei an die alte Idee einer in der Naturordnung waltenden Nemesis, welche ergänzend zu den unvollkommenen und unzureichenden Veranstaltungen menschlicher Strafgerechtigkeit hinzutritt. Wird nun nach christlichen Ideen Gott das Strafgericht zugewiesen, so wird er dabei nicht so vorgestellt, als ob er wie eine vergeltende Nemesis handele, sondern

so wie ein gütiger Vater, welcher straft, um zu bessern. Daher der Grundgedanke christlicher Humanität, dass wir die Menschen nicht strafen sollen, lediglich um zu vergelten, sondern in der Absicht, den Missethäter und mit ihm Andere zum Besseren zu verhelfen.

§. 126.

Sofern nun zum Begriff strafbarer Handlungen nicht allein absichtliche Uebelthaten, sondern auch Verschuldungen gehören, so würde sich demnach die Aufgabe einer Strafvollziehung sehr weit erstrecken. Es würden nicht allein zu strafen sein diejenigen Begehungen und Unterlassungen, durch welche unmittelbar einem Andern ein Uebel zugefügt ward, sondern auch solche, welche fördernd auf die Uebelthat Jemandes einwirkten. Ist es nun aber schon schwer, den Grad der Verschuldung zu ermessen, welche bei einer vereinzelter Uebelthat den Thäter trifft, so ist es noch weit schwieriger über eine Verzweigung der Verschuldung auf Mehrere eine klare Einsicht zu gewinnen. Es kommen hierbei nicht allein die Mitwisser oder Theilnehmer an der Uebelthat in Betracht, sondern auch fernerstehende Mitschuldige. Ein Verbrecher steht in der menschlichen Gesellschaft nie völlig isolirt da. Hat er auch von seiner Umgebung nicht unmittelbar eine nachtheilige Einwirkung auf seine Gesinnung erfahren, so ist doch sicher Manches unterlassen, was ihn auf bessere Wege hätte führen müssen. Wer nun diese Mitschuldigen gewesen sein mögen, in wie weit sie positiv oder negativ einen übeln Einfluss ausgeübt haben, Manches geschehen liessen, was sie nicht geschehen lassen durften: dies zu ermitteln, ist völlig unmöglich. Nicht allein die Zeitgenossen, sondern auch die Vorfahren tragen einen Theil der Mitschuld. Wollte man alles dies berücksichtigen, so würde die bei jedem Verbrechen zu verhängende Strafe eine unabsehbare Tragweite haben. Die menschliche Strafe geht nur so weit, als eine bestimmten Personen zurechenbare Uebelthat vorliegt, und auch dies nur mit besondern durch positive Gesetze gegebenen Beschränkungen. Die meisten gehen frei aus. Für sie und für

alle die, welche sich in der Umgebung eines bestraften Verbrechers befinden, liegt es nahe, die Bestrafung desselben sich nicht allein zur Warnung, sondern auch selbst zur Busse dienen zu lassen. Da sich also mit dem, wobei sich das menschliche Strafamt beruhigt, die Idee der Vergeltung noch nicht zum Schweigen bringen lässt, so sucht sie schliesslich ihre Beruhigung in dem Gedanken an ein göttliches Strafgericht, welchem derjenige sich nicht entziehen kann, dem es stets gelungen ist, sich dem menschlichen Strafgerichte zu entziehen.

§. 127.

Die Idee der Vergeltung weist nun aber nicht allein hin auf Vergeltung von Uebelthaten, sondern auch auf Vergeltung von Wohlthaten. Da die Menschen einander sich nicht allein mannichfaches Uebel, sondern auch mannichfaches und, wir dürfen wohl sagen, ein das Quantum des Wehes weit überwiegendes Wohl zufügen, so würden, entsprechend den Veranstaltungen zu strafen, auch besondere Veranstaltungen für Belohnungen stattfinden müssen, um das Missfallen an unvergoltenen Wohlthaten zu beseitigen. Auffallender Weise entspricht nun dasjenige, was in der menschlichen Gesellschaft dafür geschieht, den Weisungen der Idee so wenig, dass es fast nicht der Erwähnung werth ist, ja dass man bisweilen sogar Ursache haben könnte, eine Hervorhebung besonderer Veranstaltungen zur Belohnung zu scheuen, um nicht Vergleichen hervorzurufen, welche einem solchen Systeme von Belohnungen, namentlich aber der Handhabung desselben nach Verdienst und Unverdienst, nicht gerade günstig sein dürften. Dass bei einem solchen Lohnsysteme die Ausbildung des Strafsystems soweit vorgeschritten ist, hat abgesehen von gewissen theoretischen Einseitigkeiten und falschen Begriffsreductionen seine Ursache hauptsächlich in zwei Umständen. Erstens nämlich in der Dringlichkeit des Strafens zur Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung. Verbrechen ungestraft hingehen zu lassen, würde bald die übelsten Folgen zeigen. Wohlthaten hingegen schaden nicht. Wird doch dabei oft gar nicht auf eine besondere Vergeltung gerechnet, zumal wenn der Wohlthuende

aus Menschenfreundlichkeit handelt und sonach an dem Erfolge seiner wohlwollenden Absicht schon Genüge findet. Auf der anderen Seite pflegt hinwiederum diejenigen, welchen wohlgethan ist, nicht gerade immer das Bedürfniss, dafür vergelten zu können, sehr zu drücken. Wissen sie doch oft nicht einmal, von wessen absichtlicher Veranstaltung ein Wohl, das sie empfinden, herrührt. Sie nehmen es hin als von selbst verständlich, oder als Recht, oder als Naturereigniss. Zweitens aber ist ein vollständig ausgeführtes Lohnsystem dadurch unmöglich, weil die entsprechenden Mittel für Belohnungen bei weitem nicht in dem Quantum vorhanden sind, als nöthig wäre. Es bleibt daher in den meisten Fällen nichts Anderes übrig, als auf den guten Willen der Einzelnen zu zählen und durch Anerkennung desselben Vieles zu compensiren, wofür sich nach der Idee der Billigkeit besondere Belohnungen gebührten. Die Idee des Wohlwollens muss hier aushelfen. Wo sie herrscht, gleichen sich in den einzelnen Lebensverhältnissen viele Differenzen aus.

Einige Andeutungen über die weiteren Ausführungen ethischer Betrachtungen.

Die sittlichen Ideen sind die einfachsten Musterbilder des sittlichen Wollens, nach denen jedes wirkliche Wollen seine Beurtheilung nach absolutem Werth oder Unwerth findet. Wird nun die Beurtheilung des wirklichen Wollens nach den Ideen ohne Weiteres gelingen? Sie wird sicher dann gelingen, wenn die zu beurtheilenden Verhältnisse deutlich genug vorliegen und die subjectiven Bedingungen stattfinden, unter denen das ästhetische Urtheil zu Stande kommt. Der ursprüngliche Beifall oder das ursprüngliche Missfallen an den beobachteten Verhältnissen ergiebt sich dabei immer wieder von Neuem. Wo hingegen nur eine Subsumtion eines Verhaltens unter die den einzelnen Ideen zu Grunde liegenden Verhältnisse vorgenommen wird, findet nicht sowohl eine ursprüngliche Beurtheilung, sondern vielmehr bloß eine Uebertragung sonst gewonnener Urtheile auf ein vorliegendes Verhältniss statt. Das Urtheil kann ganz richtig sein, doch fehlt ihm diejenige Innigkeit, welche die Evidenz einer unmittelbar irgend welchem Verhalten zugewendeten Beurtheilung ergiebt. Sind nun aber die wirklichen Verhältnisse nicht einfach, sondern mannichfach zusammengesetzt und verwickelt, so kann der im Analysiren ethischer Verhältnisse Ungeübte in grosse Verlegenheit darüber gerathen, welche Beurtheilung er etwa anzuwenden habe, zumal wenn er darauf ausgeht, über das Ganze, wie mit einem Schlage, ein Gesammturtheil zu gewinnen. Eine Menge Fehler und Einseitigkeiten der Beurtheilung sind die natürliche Folge

davon. Dabei ist noch gar nicht nöthig, dass der Gegenstand der Beurtheilung etwas besonders Verwirrendes habe, wie dies bisweilen bei einer mit mancherlei Schlechtigkeit und Trefflichkeit verknüpften Willensstärke stattfindet, oder auch beim Eindringen sophistischer Gedanken in ein pflichtmässiges Verhalten nach Recht und Billigkeit. Ist eine gewisse Unbeholfenheit der Beurtheilung mit starker Einbildung von der eigenen Beurtheilungsfähigkeit gepaart, so wird den Ideen selbst leicht zur Last gelegt, was doch nur dem beurtheilenden Subject zufällt. Die Ideen, heisst es, stehen der Wirklichkeit zu fern und lassen sich auf dieselbe nicht recht anwenden. Besser wäre es freilich, sich erst noch zu üben in der Unterscheidung secundärer und primärer, relativer und absoluter Beurtheilungen und sich zu bemühen, die rechte Aufklärung zu gewinnen über die eigentlichen Beziehungen einer Menge übertragener Ausdrucks- und Anschauungsweisen, wie die des Reinen und Unreinen, Geraden und Krümmen, Edeln und Gemeinen zu den eigentlich ethischen Verhältnissen. Die grössten Schwierigkeiten bewirkt hierbei jene übele Gewohnheit, die praktische Philosophie falschen Naturansichten unterzuordnen. Dem gegenüber ist man weit besser daran, wenn man sich an das Urtheil des Volkes und derjenigen Gebildeten hält, welche unmittelbar die eigentlichen praktischen Verhältnisse der Tugend, des Rechts und der Pflicht vor Augen haben, ohne sich um philosophische Lehrsätze dabei zu bekümmern. Handelt es sich nun nicht blos um die Beurtheilung eines einzelnen Menschen für sich, oder desselben im Verhältnisse zu einigen anderen, sondern um ethische Beurtheilung gesellschaftlicher Verhältnisse und des Verhaltens der Einzelnen darin, so reicht dazu die Verdeutlichung der einzelnen sittlichen Ideen nicht aus. Eine ideale Formirung des gesellschaftlichen Willens nach den Weisungen der einzelnen zum Gegenstand dieses Wollens erhobenen Ideen muss vermittelnd hinzutreten. Wie gross die Zahl derjenigen Personen sein mag, welche in einen gesellschaftlichen Verband gesetzt werden, darauf kommt es dabei nicht an, man kann von einem engen Familienverbande anheben und allmählig bis zu dem grossen gesellschaft-

lichen Ganzen eines Staats fortschreiten. Nur darauf kommt es an, ob die einzelnen Willen gemeinschaftlich auf die Realisirung der einzelnen Ideen in ihrem Verhalten gerichtet sind, oder wenigstens eine solche Voraussetzung zulassen. Ist nun die Rechtsidee Gegenstand des gesellschaftlichen Willens, so gewinnen wir daraus die Idee der Rechtsgesellschaft mit den aus der Absicht, das Missfällige des Streites zu meiden, für die wirklichen oder möglichen Willensconflicte folgenden Bestimmungen. Ist die Idee der Vergeltung Ziel des gesellschaftlichen Willens, so entsteht aus der Durchführung dieses Gedankens die Ausbildung des Lohnsystems als gesellschaftlicher Idee. In ähnlicher Weise ergibt sich aus der Idee des Wohlwollens das Verwaltungssystem, aus der Idee der Vollkommenheit das Cultursystem und aus der Idee der innern Freiheit die Idee der beseelten Gesellschaft.

Die weitere Ausführung dieser Betrachtungen siehe bei:

Herbart, allgem. prakt. Philosophie, Cap. 7 fl.; Hartenstein, ethische Grundbegriffe S. 234 fl.; Taute, Religionsphilosophie I., §. 502 fl.; Thomas, die Theorie des Verkehrs. Erste Abth. Die Grundbegriffe der Güterlehre, §. 17 und Geyer, Betrachtungen aus dem Gebiete des Strafrechts in der Zeitschrift für exacte Philosophie, Bd. 1, Heft 1.

Soll nun von den sittlichen Ideen eine Anwendung zur Beurtheilung des wirklich Gegebenen gemacht und nicht allein gezeigt werden, welche Bestimmungen nach denselben für dieses oder jenes Verhalten sich ergeben, sondern auch in Erwägung gezogen werden, was dazu gehört, dass die wirklich vorhandenen Zustände den idealen Anforderungen angemessener gestaltet werden, so führt dies zu einer vergleichenden Betrachtung dessen, was sich als wirkliches Wollen, wirkliches Begehren und als wirkliche Einsicht dem durch die Ideen Vorgebildeten gegenüber darbietet, welche Förderungen oder Hemmungen in der Mitte der Natur und der Gesellschaft für das sittliche Wollen stattfinden, um danach specieller die sittliche Aufgabe der Einzelnen sowohl für sich selbst,

als auch für Andere und der Einzelnen als Glieder bestimmter Gesellungen, oder eines ethischen Organismus zu zeichnen.

Das Erste, was hierbei eine nähere Erörterung verlangt, sind die Begriffe der Tugend, der Pflicht und des sittlichen Gutes. Bei der Tugend werden mannichfaltige Willensbestrebungen in der Einheit einer Person verbunden gedacht, und zwar so, dass sie in ihrem Verhalten zu einander, zu dem Willen anderer Personen und zur eigenen sittlichen Einsicht der Person, ein beständiger Gegenstand des sittlichen Beifalls sind. Doch fordert es nur einen Blick auf das wirkliche Verhalten der Menschen, um nicht im mindesten zweifelhaft zu sein, dass die Tugend ein hohes Ideal ist, dem das tugendhafte Streben der Menschen nur in einzelnen Zügen, welche man als besondere Tugenden zu bezeichnen pflegt, sich annähert. Es gehört zur vollendeten Tugend nicht allein die klarste und umfassendste sittliche Einsicht, sondern auch ein derselben fortwährend entsprechendes Wollen in richtiger Verbindung und gleichmässiger Stärke. Die Anweisung, das wirkliche Leben nach diesem, durch seine Beziehung zu den einzelnen sittlichen Ideen specialisirten Vorbilde zu gestalten, ist die erhabenste Kunstlehre, welche Plato die königliche Kunst nannte.

Das Vermissen des Ideals, verbunden mit der Anforderung das Ideale zur Aufgabe seines Strebens zu machen, ergiebt ein Sollen, welches nach den verschiedenen Veranlassungen und Verhältnissen des Lebens eine weite Verzweigung gewinnt. Es ist das Antreibende zum tugendhaften Handeln und erfährt seine Behandlung in der Pflichtenlehre oder in einem System von Vorschriften über Thun und Lassen, von der die specielle Rechtslehre einen besonderen Theil bildet.

Das Dritte ist die Lehre von dem sittlichen Gute. Bei Voraussetzung eines Wollens, welches auf Ausführung des von den sittlichen Ideen Vorgebildeten gerichtet ist, gehört zum sittlichen Gute oder zu den sittlichen Gütern alles das, was durch ein solches Streben bereits erreicht ist. Da diese unmittelbaren sittlichen Güter, nämlich die gewonnenen Gestaltungen in einzelnen Personen und in den geselligen Verhältnissen, als wirkliche

sittliche Mächte gar sehr zur Förderung der weitem sittlichen Bildung dienen, so kann man sie nach dieser Rücksicht auch als mittelbare sittliche Güter bezeichnen. Sonst wird zu den mittelbaren sittlichen Gütern noch alles das gerechnet, was sich zur Förderung sittlicher Zwecke darbietet oder wünschenswerth macht. Dieses, so weit es vorhanden ist, zu benutzen, und wo es nicht vorhanden ist, als Factoren des Willens oder Mittel der Ausführung sittlicher Zwecke herbeizuschaffen, darüber Anweisung zu geben, ist besondere Aufgabe der Güterlehre, von der die Oekonomik einen Theil bildet.

Die Erwägung dessen, was als mittelbares Gut für das sittliche Wollen anzusehen ist, führt zu dem Gedanken an die natürlichen Bedingungen des Guten und Bösen, oder an die durch die Natur dargebotenen Formen der ethischen Receptivität. Es kommt hierbei in Erwägung, was nach der psychologischen Beschaffenheit des Menschen fördernd oder hemmend für das sittliche Streben wirkt, sowohl wenn man ihn einzeln für sich, als auch wenn man ihn im Zusammenhang mit Anderen betrachtet. Von besonderer Wichtigkeit ist es hierbei den Menschen nach folgenden vier Classen von Lebensverhältnissen zu betrachten und dabei seine Aufmerksamkeit auf die daraus sich ergebenden Veranlassungen des Rückschrittes oder des Fortschrittes der sittlichen Bildung bedacht zu sein. Es sind dies 1) die Beschäftigungen; 2) die Gesinnungsverhältnisse; 3) die Dienstverhältnisse und 4) die Familienverhältnisse.

Die Anwendung der allgemeinen Ethik auf die vorhandenen Verhältnisse der Einzelnen und der Gesellschaft, in der Absicht sie nach sittlichen Zwecken zu gestalten und dem ethischen Streben Consistenz zu verleihen, ergiebt als besondere Wissenschaften die Erziehungslehre, die Staatslehre und die Religionslehre.

ethische Mächte gar sehr zur Förderung der weiseren sündlichen Bil-
dung dienen; so kann man sie nach dieser Rücksicht auch als mit-
telbare ethische Güter bezeichnen. Sonst wird zu den mittelbaren
ethischen Gütern noch alles das gerechnet, was sich zur Förderung
ethischer Zwecke darbietet oder wissenschaftlich macht. Dieses
so weit es vorhanden ist zu begreifen, und wo es nicht vorhanden
ist, als Fortsetzung des Willens oder Willens der Aufklärung sündlicher
Zwecke herbeizuführen, darüber Anweisung zu geben, ist eben-
falls Aufgabe der Ethik, von der die Ethik nicht zu trennen
ist.

Die Ethik ist also, was als mittelbare Güter für das sün-
dliche Leben anzusehen ist, führt zu dem Gedanken an die natür-
lichen Bedingungen des Guten und Bösen, oder an die durch die
Natur bedingten Formen der ethischen Begegnung. Es kommt
hierbei in Betracht, was nach der psychologischen Beschaffenheit
des Menschen fördernd oder hemmend für das sündliche Streben
wirkt, sowohl wenn man ihn einzeln für sich, als auch wenn
man ihn im Zusammenhang mit Anderen betrachtet. Von be-
sonderer Wichtigkeit ist es hierbei den Menschen nach folgenden
vier Klassen von Lebensverhältnissen zu betrachten und dabei
seine Antwortbarkeit auf die daraus sich ergebenden Verantwor-
tungen des Rückschlusses oder des Fortschrittes der sündlichen Bil-
dung bedacht zu sein. Es sind dies 1) die Beschäftigungen;
2) die Sexualverhältnisse; 3) die Dienstverhältnisse;
4) und 5) die Familienverhältnisse.

Die Anwendung der allgemeinen Ethik auf die vorerwähnten
Verhältnisse der Ethik und der Gesellschaft, in der Absicht
zu nach ethischen Zwecken zu gestalten und dem ethischen Streben
Gestaltung zu verleihen, ergibt als besondere Wissenschaften die
Ethische Lehre, die Staatslehre und die Religions-

lehre. Die Ethik ist also die Wissenschaft, welche die Gesetze der
ethischen Handlung aufstellt, welche die ethischen Handlungen
nach ihrem ethischen Werthe beurtheilt, welche die ethischen
Handlungen nach ihrem ethischen Werthe beurtheilt, welche die
ethischen Handlungen nach ihrem ethischen Werthe beurtheilt.

Ueber das Verhältniss
der
Religion zur Moral.

Ueber das Verhältniss

der

Religion zur Moral.

Bei der Frage über das Verhältniss von Religion und Moral hat man sich vor allen Dingen vor einer Verwechslung des culturhistorischen Verhältnisses mit dem begrifflichen zu hüten, zu welcher diejenigen besonders geneigt sind, welche von der selbständigen Geltung des Sittlichen und von den letzten Beziehungspunkten der sittlichen Einsicht in der unmittelbaren Evidenz gewisser Urtheile des absoluten Beifalls oder Missfallens keine klare Vorstellung haben und sich auch nicht gerade sehr aufgelegt fühlen, eine klare Einsicht in diese Dinge zu gewinnen.

Moral und Religion stehen im Verhältniss einer gegenseitigen Ergänzung. Nicht aber so, als ob die sittliche Einsicht an und für sich nicht klar und selbständig herausgebildet werden könnte ohne Hinzunahme gewisser Lehren der Religion, oder als ob der Inhalt dessen, was die Moral für das menschliche Verhalten als absolut mustergültig vorschreibt, unsicher wäre ohne die Bestätigung durch irgend welche religiöse Sätze. Die sittliche Einsicht beruhet auf einer unmittelbaren Evidenz, der religiöse Glaube dagegen nicht. Die sittliche Erkenntniss bedarf zu ihrer Reinheit nicht der religiösen Erkenntniss; vielmehr dient die sittliche Einsicht zur Läuterung der religiösen Vorstellungen. Handelt es sich aber um Ausführung dessen, was die Ethik vorschreibt, handelt es sich um sittliche Bildung, um Besserung, handelt es sich um einen sicheren Halt im Leben, kurz handelt es sich um eine Menge von Bedürfnissen, welche die Moral mit Rücksicht auf die wirklichen

Zustände der Menschen provocirt, handelt es sich darum, das Schwache zu stärken, das Kranke zu heilen, das Niedergeschlagene zu erheben, so ist da die Religion die nothwendige Ergänzung der Ethik.

Gehen wir der Sache etwas näher nach.

Weder die sittliche Einsicht bedarf zu ihrer Evidenz der Religion, noch bedarf das sittliche Wollen, um als absolut vortrefflich zu gelten, einer Auffassung nach religiösen Rücksichten.

Um zu erkennen, was löblich und schändlich, was gut und böse, schön und hässlich ist, muss die Aufmerksamkeit auf das gerichtet werden, aus dessen deutlicher Vorstellung diese Urtheile sich jedem Einzelnen unmittelbar ergeben. Der Mensch fühlt sich mit seinem Innern an diese Urtheile gebunden, er selbst ist es, der so urtheilt, keine fremde Stimme redet dabei in ihn hinein. Wie weit diese Einsicht gelingen mag, in welchen sporadischen, ja widersprechenden Beurtheilungen sie sich ergeben mag, dies darf kein Grund sein, dasjenige, was Gegenstand einer unmittelbaren Erkenntniss ist, so ansehen zu wollen, als ob die Einsicht in dasselbe erst von irgend welchen mittelbaren Einsichten oder traditionellen Ueberlieferungen, an welche der Zweifel so leicht sich anhängt, erst recht gewonnen werden könnte. Kein Zeugniss über Wahrheit und ewige Gültigkeit, also auch Göttlichkeit einer Lehre ist sicherer, als das Zeugniss der unwandelbaren Urtheile über gut und böse, gerecht und ungerecht, schön und hässlich. Das ist das richtig verstandene testimonium internum seu spiritus sancti der alten Dogmatiker. Man erfülle nur die Bedingungen, welche dazu gehören, diese Urtheile rein und lauter zu gewinnen, und uns weder unbekannt, noch unmöglich zu erfüllen sind. Es giebt zu jeder Zeit und in jedem nicht ganz verroheten Volke einen gewissen Bestand der sittlichen Einsicht, welcher niemals die Entschuldigung einer verwerflichen Handlung aus völliger Unwissenheit und Beurtheilungsunfähigkeit rechtfertigt. Die gewonnene sittliche Einsicht ist ein Gut, welches sich im Zusammenhange der menschlichen Cultur forterbt und immer von frischem sich erneuert, reinigt und vervollständigt. Man achte z. B. als Christ auf die

moralischen Sentenzen eines Sophokles und überhaupt auf die Aeusserungen des sittlichen Gefühls bei diesem Dichter, und es müsste eigen zugehen, wenn es dabei uns nicht etwas warm ums Herz herum würde. Vieles freilich von dem traditionellen ethischen Gedankengut muss sich mit der Zeit abklären und dass dies in der rechten Weise geschehe, dazu soll recht eigentlich die Moralphilosophie dienen. Redet man sonst von einer selbständigen Wirkung des heiligen Geistes und setzt seine Hoffnung auf dieselbe, so schliesst dies die obengenannte Aufgabe keineswegs aus. Der Geist der Moralphilosophie ist seiner Natur nach nicht nur nicht entgegengesetzt dem heiligen Geiste der Religion, sondern ein aufrichtiger und treuer Diener desselben. Ausserdem schickt es sich nicht wohl, dasjenige, was durch Verdeutlichung und Berichtigung der Begriffe erreicht werden muss, ohne Weiteres durch religiöse Mittel erreichen zu wollen. Das hiesse gerade soviel, wie wenn man durch Berufung auf den Besitz oder die zu erbetteten Wirkungen des heiligen Geistes, in der Erklärung der Schrift sich eine genaue Kenntniss der Grammatik ersparen wollte.

Schwieriger dürften Manche sich in den Gedanken finden können, dass die Bestimmungen über den eigentlich sittlichen Werth eines Wollens nicht davon abhängen, ob er dabei religiösen Motiven folgt oder nicht. Aber soll das Wohlwollen erst dann wahrhaft würdig sein, wenn es nicht rein und ohne Nebenrücksichten dem Wohle des Andern sich widmet, sondern erst aus gewissen religiösen Vorstellungen die Motive dazu entlehnt; also nicht wohlwill um dessentwillen, auf den das Wohlwollen eigentlich gerichtet ist, sondern um eines Andern willen? Soll die Rechtlichkeit dann eigentlich noch nicht lobenswerth sein, wenn sie Recht thut, um das Missfällige des Streites zu vermeiden? Soll Dankbarkeit dann erst Dankbarkeit sein, wenn ich demjenigen unmittelbar die Dankbarkeit verweigere, welcher mir aus Wohlwollen wohlgethan hat, und ihn nur als Instrument irgend eines höhern Willens betrachte? Oder gehört zur Güte des sittlichen Wollens, dass es nicht sowohl den aus der Beurtheilung der vorliegenden Verhältnisse sich ergebenden Motiven der eigenen

sittlichen Einsicht folgt, sondern immer erst noch eines höheren gebietenden Willens bedarf? Wie mag eine solche religiöse Begründung des Wohlwollens mit den Worten der heiligen Schrift Matth. 5, 48 stimmen, wo es mit Rücksicht auf das reine unmotivirte Wohlwollen heisst: „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Es müsste denn entweder das Gleichwie so ausgedeutet werden, als sollte es einen Unterschied, also ein Nichtgleichwie bedeuten, oder man müsste auch dem Wohlwollen Gottes ebenfalls religiöse Motive unterlegen. Dass aber die Heiligkeit Gottes nicht anderer Art ist, als die für die Menschen geltende, wird durch jene Stelle besonders versichert. Ferner, wenn gesagt wird, dass der heilige Geist, d. i. der Geist Gottes in dem Menschen das Gute wirke, so liegt darin, dass die Heiligkeit Gottes mit der des Menschen von gleicher Qualität ist; und da der heilige Geist nicht selbst wieder durch religiöse Motive getrieben wird, so folgt daraus mit völliger Evidenz, dass der absolute Werth des Sittlichen keineswegs auf religiösen Motiven beruht. Die entgegengesetzten Meinungen zu hegen und zu befestigen dürfte weder der Moral, noch auch der Religion sehr förderlich sein. Sogenannte Hypergerechtigkeiten, Hypergüter, Hyperdankbarkeiten, wie sie von confusen Köpfen bezeichnet sind, sind noch schlimmer, als die Vorstellungen von einem sogenannten Hypersein. Letztere sind blos theoretische Irrthümer, erstere zugleich auch praktische Verirrungen. Dergleichen Verirrungen gegenüber ist es sehr wohlthuend, solchen Aeusserungen erleuchteter Männer zu begegnen, wie die eines Saurin, welcher in seinen berühmten Predigten es nicht verschmähet die Heiligkeit mit dem Begriff der Schönheit zu verbinden, und selbst im Gebiet der religiösen Moral den absoluten Beifall am Guten im Gegensatz zu den Motiven der Furcht und der Hoffnung, als das, worauf es ankommt, hervorhebt *).

*) So heisst es z. B. in der Predigt von der Heiligkeit über den Text: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig: „Die Heiligkeit Gottes hat lauter reine Beweggründe. Er hat nichts zu fürchten, er hat nichts zu hoffen; und

Dass der sittliche Mensch in seinem Wollen und Handeln mehreren Motiven zugleich folgen kann und folgt, darf nicht dazu führen, Unterordnungen von Motiven zu bilden, welche die eigenthümliche Qualität derselben verweigert, also nicht Recht durch Wohlwollen zu motiviren und Wohlwollen durch Recht u. s. w. — Aber subjectiv wirksamer können irgend welche sittliche Motive dadurch werden, wenn man z. B. aus Liebe oder Dankbarkeit oder sonstiger Verehrung, zu einem rechtschaffenen Handeln gegen irgend welchen Dritten besonders veranlasst wird. Verehren wir nun ein höchstes Wesen von Heiligkeit und Güte, schwebt der Gedanke an sein Wollen uns vor, so gewinnt die Ausführung dessen, was wir an sich für gut, lobenswerth, pflichtmässig erkennen, einen verstärkten Antrieb. „Denn das ist die Liebe zu Gott, dass wir seine Gebote halten; und seine Gebote sind nicht schwer.“ 1. Joh. 5, 3. Ist es nicht sonst schon in vielen menschlichen Verhältnissen so, dass Liebe und Achtung gegen Andere, welche wir gleichsam als Zuschauer unsers Thuns betrachten, dem eigenen sittlichen Wollen eine Kraft und Ausdauer verleiht, welche es sonst wohl nicht hätte?

Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang, lautet ein alter Spruch. Ein anderer heisst: Dein Lebelang habe Gott vor Augen und im Herzen, und hüte dich, dass du in keine Sünde willigest noch thuest wider Gottes Gebot. Sollen wir dem Unrecht geben?

doch ist er heilig. Er kennt die Heiligkeit; er giebt ihr Beifall; er übt sie aus. Sehet, das ist der ganze Inhalt seiner Sittenlehre. Auch das muss unser Muster sein. Man will zwar dadurch jene grossen Bewegungsgründe von Furcht und Hoffnung nicht verwerfen, welche die Religion selbst geheiligt hat, und die so grossen Eindruck auf solche Wesen machen, welche sowohl fähig sind, glücklich als elend zu sein. Allein es muss doch nicht erst allemal nöthig sein, dass man uns die Abgründe der Hölle eröffne, und die Schätze des Paradieses aufthue, wenn man uns etwa zu der oder jener Tugend bewegen soll. Die Tugend ohne Eigennutz lieben, das ist das Kennzeichen der wahrhaften Hoheit der Seele, und des christlichen Heldenmuthes. Wir müssen uns also gewöhnen den Gesetzen der sittlichen Ordnung aus Wohlgefallen an derselben zu folgen u. s. w.“ Siehe Saurin's Predigten, Bd. IV, Nr. 4.

Das sei ferne! Ebensowenig aber auch uns deshalb veranlasst fühlen, der Theologie die Moral in die Hände zu spielen, so dass sie darüber unbedingt zu schalten oder zu walten hätte. Wollte man freilich nach der historischen Anciennetät gehen, so würde die Theologie, oder wenigstens der religiöse Glaube und Cultus, den Vorrang haben. Aber nicht ist dasjenige, was wirklich ist, schon deshalb vernünftig. Nicht soll Unvernunft Prädicat des religiösen Glaubens sein, denn Unvernunft ist und bleibt Unvernunft in jedem Gewande. Die Culturgeschichte zeigt die Kämpfe und Anstrengungen, mit welchen sich reinere und edlere sittliche Vorstellungen allmählig aus den überkommenen religiösen Vorstellungen emporgearbeitet haben. Man denke an den bekannten Gegensatz der griechischen Dichter (Hesiod, Pindar und die Tragiker) und der Philosophen (Xenophanes, Socrates, Plato, Aristoteles) gegen die rohen und unwürdigen Göttervorstellungen des Volks und des traditionellen Cultus. Namentlich an die Warnung, den Göttern keine sittlich verwerflichen Handlungen beizulegen, und an den Gegensatz gegen die Vorstellungen von einer neidischen oder auf die Menschen eifersüchtigen Gottheit. Man denke an den Unterschied der priesterlichen und prophetischen Vorstellungsweise im A. T. und an die Abhängigkeit einer reinen Auffassung der christlichen Lehren von dem sittlichen und intellectuellen Bildungszustande derjenigen Völker, denen sie zugebracht wurden, ja an die häufig in der Geschichte vorgekommene Ueberwucherung christlicher Ideen durch grosse moralische Rohheit. Ist doch in sogenannten cultivirten Zeiten das Berufen auf den Willen Gottes zu den grössten Scheusslichkeiten gemissbraucht worden? Wenige Religionsparteien können davon sich freisprechen. Und sogar jetzt sind wir noch nicht sicher, dass nicht unter der Devise: Dieu le veut! mit dem Symbol des Kreuzes oder des Halbmondes Aehnliches geschieht.

Soll also die Religion nicht zum Deckmantel eigener Willkür und Gelüste dienen, soll sie eine Leuchte sein für die moralische Einsicht und in würdiger Weise Stab und Stecken bieten für unsern sittlichen Wandel, so müssen vor allen Dingen die Vorstellungen

von dem, was das höchste und mächtigste Wesen will und von uns verlangt, in möglichster sittlicher Reinheit gehalten werden. In der Offenbarung des N. T. sind zwar die Vorstellungen von dem, was Gott will und verlangt, in sittlicher Reinheit gegeben, diese Reinheit aber ist und wird nur zu leicht durch ungeläuterte menschliche Gedanken getrübt. Deshalb ist der Theologie eine gründliche und reine Ethik durchaus unentbehrlich. Oder soll sie meinen, dass der Heilige des Evangeliums in unsern Augen an seiner Heiligkeit irgend verlieren könne, wenn wir das Bild seines Lebens mit geläuterten ethischen Vorstellungen und Gefühlen betrachten? Glaubt nun eine rechtschaffene Theologie nicht dadurch die Vorstellungen von dem heiligen Willen Gottes in zureichendster Weise zeichnen zu dürfen, dass sie die vorhandenen und historisch überlieferten Vorstellungen und Theorien davon unkritisch zusammenfasst, so erkennt sie damit die Befugniss, ja Dringlichkeit einer läuternden Kritik an. Was soll aber nun die eigentlichen Ausgangs- oder Stützpunkte der Kritik bilden? Denn ohne solche möchte sie doch ein eiteles Thun sein. Natürlich das nicht, worin Manche ihre Stellung bei dieser kritischen Angelegenheit finden zu können meinen, indem sie sich entweder auf irgend welche besondere Offenbarungen an einzelne dazu Berechtigte oder Auserwählte berufen, oder es bei einer blossen Berufung auf die menschliche Vernunft oder auf die Vernunft im Allgemeinen sein Bewenden haben lassen. Wie wollte man nämlich den Erkenntnissinhalt solcher bevorrechtigten Menschen genügend objectiviren, so dass Andere an die Wahrheit desselben sich innerlich gebunden fühlten? Etwa durch Herstellung eines sogenannten inneren Lichtes nach Art der Schwärmer, worauf z. B. Thomas Münzer Luther gegenüber ausging, dessen Berufung auf klare und helle Gründe und auf das Gewissen er mit mitleidiger Selbstzuversicht als einen noch niederen und unzureichenden Standpunkt kritischer Entscheidungen über das ansah, was als Gottes Wort zu gelten habe, und was nicht. Das Berufen auf die Vernunft ist oft weiter nichts, als das Berufen auf einen blossen Titel für etwas, wovon man nicht recht weiss, was man

darunter zu denken hat, gleichsam als wenn die Vernunft ein besonderes Orakel wäre mit einem ursprünglich ihr innewohnenden Erkenntnissinhalt. Man sollte denken, dass man endlich das Fabeln mit dergleichen besonderen Seelen-Vermögen überdrüssig würde. Vernunft kommt her von Vernehmen, und ist so zu sagen das Vermögen des Menschen, Gründe zu vernehmen und nach gegenseitiger Abwägung dieser Gründe sich theoretisch oder praktisch, d. h. für ein bestimmtes Denken oder Handeln zu entscheiden. Zur Vernunft gehört aber auch Verstand. Denn welchen Werth würde diese Entscheidung haben, wenn die dabei einwirkenden Gründe unverständlich wären, d. h. wenn sie nicht der Qualität des Vorgestellten entsprächen? Handelt es sich um die Frage, wornach wir uns bei der Entscheidung über würdige oder unwürdige Vorstellungen vom göttlichen Willen zu richten haben, so kommt es auf bestimmte Evidenzen, nicht blos subjectiver, sondern objectiver Art an, die sich in gewissen Urtheilen aussprechen, an welche wir uns durch jenes oft erwähnte *non possumus quin* gebunden fühlen. Nicht kann dazu ein gewisser Geruch der religiösen Heiligkeit gewisser Vorstellungen dienen. Mit gleichem Rechte würden dann auch die Monstrositäten der alten ägyptischen Plastik dazu verwendet werden können, positive Bestimmungen für die Ideale reiner Schönheit abzugeben. Dass solche Verirrungen bei uns etwa stattfinden, dazu ist zwar keine grosse Gefahr vorhanden. Nicht allein die ästhetische Kritik bildet dagegen eine Schutzwehr, sondern auch die Satyre, welche schon von Alters her auf das Widersinnige und Lächerliche solcher Unternehmungen aufmerksam gemacht hat*). Wie schwer es aber hält, bei der Bestimmung des Gottesbegriffs von manchen überlieferten Vorstellungen, welche nicht gerade als Ausdruck der

*) Zwar sind in neuerer Zeit öfters Versuche gemacht, im Namen der Romantik den Regeln der klassischen Schönheit und logischen Ordnung zu trotzen, doch hat dies bereits dahin geführt, den Ausdruck romantisch als Terminus für gewisse Widersinnigkeiten in Kunstproductionen in Gebrauch zu bringen, ja sogar denselben auf die Abenteuerlichkeiten der modernen

Idee der Heiligkeit angesehen werden dürfen, sich frei zu machen, zeigt die Culturgeschichte in einer Menge von Beispielen *).

Achten wir aber einmal auf die religiöse Tradition, so bietet sie noch etwas Anderes dar, als die Zuweisung einzelner Hand-Speculation anzuwenden. Vergl. Zeitschr. für exacte Philosophie Bd. II, Heft 1. Mit Recht sagte schon G ö t h e :

Nichts schrecklicher kann dem Menschen geschehen,

Als das Absurde verkörpert zu sehen!

und drückte dadurch der Romantik gegenüber in ernsthafter Weise den Gedanken aus, welcher den Anfang der Horazischen Epistel an die Pisonen bildet:

Humano capiti cervicem pictor equinam

Jungere si velit, et varias inducere plumas

Undique collatis membris, ut turpiter atrum

Desinat in piscem mulier formosa superne,

Spectatum admissi risum teneatis amici?

Credite, Pisones, isti tabulae fore librum

Persimilem, cujus, velut aegri somnia, vanae

Fingentur species, ut nec pes, nec caput uni

Reddatur formae. Pictoribus atque poetis

Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas.

Scimus et hanc veniam petimusque damusque vicissim.

Sed non ut placidis coeant immitia; non, ut

Serpentes avibus gementur, tigribus agni.

*) Bekanntlich hatte Cartesius zur Vertheidigung der objectiven Wahrheit gewisser unmittelbar gegebener Vorstellungen den Satz aufgestellt: Deum non posse mentiri aut decipere. Als bald erhob sich ein heftiger Widerspruch einer gewissen theologischen Rechtsgläubigkeit dagegen, so dass Cartesius sich veranlasst fühlte, jenen Satz in den Responsionen zu den Meditationen de prima philosophia zu vertheidigen. Vergl. Opera ed. Amstel. 1650, pag. 66 und 75 fg. Die gemachten Einwürfe waren nicht allein hergenommen aus einem schrankenlosen Begriffe der Allmacht, wonach Gott alles Beliebige, was einem müssigen Kopfe einfällt, Unwürdiges und Unge-reimtes müsste thun, ja selbst das Unmögliche möglich machen können. Dergleichen scholastische Cruditäten hatten schon durch ernstere Theologen eine entschiedene Zurückweisung erfahren. So widersprach z. B. Gregorius von Rimini († Wien 1358) eifrig dem Satze: dass Gott das logisch Unmögliche auch möglich machen könne, also dass vermöge der göttlichen Allmacht zwei widersprechende Urtheile von einerlei Materie zugleich wahr sein könnten. Vergl. Fonseca Comm. de met. Arist. l. IV. c. 3. Weit heftigere Einwürfe wurden aus dem Umstande entnommen, dass Gott nach dem Berichte des A. T. täusche, Lügen

lungen auf den göttlichen Willen. Es wird nämlich schon längst nach den alten Cardinaltugenden der Wille Gottes als ein heiliger, allweiser, allmächtiger, allgütiger, gerechter und billiger bestimmt. Dass diesen Bestimmungen die im verkündigen lasse, Betrug bestätige u. s. w., womit dann noch in Verbindung gebracht wurde, dass wir nach unserer von Gott erhaltenen Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens uns in Dingen der täglichen Erfahrung oft täuschen, dass die von Gott uns gegebenen natürlichen Instincte uns oft das Gegentheil dessen begehren lassen, was uns gut sei, wie dem Wassersüchtigen das Wasser u. s. w.

Der Ausweg, welchen Cartesius dabei traf, war nicht gerade geeignet, die Sache auf eine würdige Weise zu erledigen. Er unterschied nämlich zwischen Lüge und Unwahrheit in Worten und Gedanken und meinte, dass bei den Lügen, welche Gott durch seine Propheten habe verkündigen lassen, er das Verfahren von Aerzten eingeschlagen habe, welche die Kranken, um sie gesund zu machen, bisweilen täuschen. Siehe Cartesii medit. S. 76. Der Streit über diese Materie nahm einen neuen Anlauf, als im Jahre 1666 in Holland eine Schrift erschien unter dem Titel: *Philosophia S. Scripturae interpres. Exercitatio paradoxa*, welche den orthodoxen Theologen sehr anstössig war. Aber im Widerspruch gegen dieselbe geriethen sie selbst unter einander in heftigen Streit, der Synodalentscheidungen nöthig machte. Namentlich war es ein Utrechter Prediger: Wolzogen, welcher durch seine Gegenschrift: *de scripturarum interprete adversus Exercitorem paradoxum Libri duo* 1667 vielen Lärm verursachte. Der ganze Streit war seiner wissenschaftlichen Besonnenheit nach um nichts besser, als jener bekannte Streit englischer Gelehrten, weshalb ein Eimer Wasser mit einem Fisch darin leichter sei, wenn der Fisch noch lebe, als wenn er todt sei. Man setzte unbedingt gewisse Thaten Gottes als wahr voraus, deshalb, weil sie erzählt wurden. Es war dies die Folge jener reformirten Inspirationstheorie, deren übele Consequenzen durch keinerlei Deutungen mit Hülfe von Accommodationshypothesen und dergleichen beseitigt werden konnten. So etwas wird sich stets erneuern, wenn eine dogmatische Stupidität in historischen Dingen entscheidend auftreten will. Völlig widerlich wird ein derartiges Verfahren, wenn es sich gläubige Schrifterklärung nennt. Es ist das zwar recht gut, wenn man die alten Accommodationskünste mit ihren Advokatenkniffen entschieden zurückweist. Geschieht dies aber deshalb, weil man unempfindlich sein zu müssen glaubt, gegen die moralischen Anstössigkeiten, welche zu jenen Künsten, durch welche man sich vor entsetzlichen Annahmen zu retten suchte, führten; meint man aus purem Bibelrespect Gott in der That alle die Handlungen, welche ihm im A. T. zugeschrieben werden, wirklich zusprechen zu müssen, und der Consequenz für das menschliche

Obigen gezeichneten sittlichen Ideen zu Grunde liegen, ist leicht ersichtlich.

Die göttliche Heiligkeit, vermöge deren Gott nur das Gute billigt, will und vollzieht, entspricht der Idee der inneren Freiheit; Verhalten dadurch begegnen zu können, dass man sagt, was Gott in jenen Zeiten that, steht deshalb noch nicht den Menschen zu, weil die Menschen nur Menschen, d. h. keine absolut freien Wesen sind, „deren Wille ihr Gesetz ist,“ so kann man mit Recht sagen, dass hier das Salz sehr anrühlich geworden ist. Solchen Erscheinungen moderner Cultur gegenüber, wonach der Unterschied zwischen Gott und Teufel bloß accidentiell ist, indem er eigentlich nur auf blosser Anciennetät und Machtunterschieden beruht, thut es wohl zu sehen, wie der heilige Thomas von Aquino sich über das berüchtigte dictum des Aristoteles Topic. IV, 5, §. 8 ausspricht. Es heisst nämlich bei Aristoteles: *δύναται μὲν γὰρ καὶ ὁ θεὸς καὶ σπουδαῖος ἀνὴρ τὰ φαῦλα δοῦν, ἀλλ' οὐκ εἰσὶ τοιοῦτοι. πάντες γὰρ οἱ φαῦλοι κατὰ προαίρεσιν λέγονται. ἔτι πᾶσαι αἱ δυνάμεις αἰρεταί, καὶ γὰρ αἱ τῶν φαύλων δυνάμεις αἰρεταί. διὸ καὶ τὸν θεὸν καὶ τὸν σπουδαῖον ἔχειν φαρμέν αὐτάς. δυνατοὺς γὰρ φαρμεν εἶναι, τὰ φαῦλα πράττειν. ὥστ' οὐδενὸς ἂν εἴη ψεκτοῦ γένος ἢ δύναμις. εἰ δὲ μὴ, συμβήσεται τῶν ψεκτῶν τι αἰρετὸν εἶναι. ἔσται γὰρ τις δύναμις ψεκτή.* Das heisst auf deutsch: Gott und der rechtschaffene Mann können immerhin Schlechtes thun, ohne dabei schlecht zu sein. Es kommt dabei bloß auf die Absicht an. Nun sind aber alle Fähigkeiten wünschenswerth, also auch die Fähigkeiten der Schlechten. Deshalb schreiben wir auch Gott und dem rechtschaffenen Manne solche Fähigkeiten zu. Wir sagen nämlich, dass auch sie vermögend sind, das Schlechte zu thun. Das Vermögen also ist nichts Tadelnswerthes, sonst müsste ja etwas Tadelnswerthes wünschenswerth oder irgend ein Vermögen an sich schon tadelnswerth sein. Thomas sagt dagegen Summa Theol. Quaest. XXV, 3: *Deus peccare non potest, quia est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat in quarto Topicorum, quod potest Deus et studiosus (vir probus) prave agere. Sed hoc intelligitur vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile, ut puta, si dicamus, quod potest deus prava agere, si velit. Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur, si homo est asinus, habet quatuor pedes. Velut intelligatur, quod potest Deus aliqua agere, quae nunc prava videntur, quae tamen si ageret bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in Deos ut Jovem et Mercurium.* — Das zweite vel soll nicht aufheben, was das erste sagte, es gilt nämlich unter der Voraussetzung, dass der Wille Gottes, seiner hohen Würde nach, niemals auf etwas Schlechtes gerichtet ist, und dass wir in unseren Beurtheilungen einzelner Handlungen oft irren. Nichtsdestoweniger erfuhr der gute Thomas

die göttliche Weisheit und Allmacht entspricht der Idee der Vollkommenheit nach ihren drei Dimensionen; die göttliche Güte und Liebe entspricht der Idee des Wohlwollens; die richtende und die vergeltende Gerechtigkeit Gottes entspricht einestheils der Idee des Rechts, andernteils der Idee der Vergeltung.

Also um eine deutliche Einsicht zu gewinnen, was unter den genannten göttlichen Eigenschaften zu verstehen sei, haben wir dieselben nach der Physiognomie der sittlichen Ideen zu deuten. Jede andere Deutung würde leicht zu einer Menge von Unangemessenheiten und Widersinnigkeiten führen. Ebenso haben wir uns bei der Frage: ob es nicht ausser den obigen Bestimmungen der wesentlichen Eigenschaften des göttlichen Willens noch andere sittliche Eigenschaften desselben gebe, die nicht durch jene Bestimmungen befasst werden, dabei zu beruhigen, dass mit den fünf sittlichen Ideen die Reihe der sittlichen Musterverhältnisse abgeschlossen ist, also ein Zuwachs von derartigen Grundverhält-

wegen dieser seiner Entschuldigung des Aristoteles heftige Rügen von Andern. Hätte er die aristotelische Deduction als das, was sie ist, bezeichnet, nämlich als ein Sophisma a dicto secundum quid ad dictum simpliciter und vice versa, gerade so schlecht, wie die von Aristoteles selbst in seiner Schrift *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*, Cap. 25 als warnende Beispiele angeführten Beweise dafür, dass das *μὴ ὄν* ein *ὄν* sei, oder dass Jemand, wenn er einen Dieb greift, etwas Gutes und Schlechtes zugleich ergreift, so würde Niemand, als etwa einige superstitiöse Verehrer des Aristoteles, etwas dagegen gehabt haben. — Gesetzt, es fragte Jemand, ob atramentum auch weiss sein könne, weil es ja Tinten in allen Farben gäbe, so würde man eine solche Frage als abgeschmackt zurückweisen. Ist nun etwa die Frage, ob Gott etwas Böses oder Sinnloses thun könne, um irgend etwas besser? Darf überhaupt davon die Rede sein, Gott etwas offenbar Unwürdiges zuzuschreiben? Man denke sich, Kinder spielten Gott, den Vater; staffirten irgend einen derben Knaben als den Herrgott aus und liessen von ihm ihre Streitigkeiten mit anderen Kindern und unter sich nach Kinderweise entscheiden: wem würde es einfallen, dergleichen kindliche und kindische Edicte als wirkliche dicta et acta dei gelten zu lassen? Wenn sich nun nichtsdestoweniger manche Leute kein sonderliches Bedenken daraus machen, Dinge, welche von einer poetischen Phantasie noch kindlicher Völker oder überhaupt vom menschlichen Aberglauben und von menschlicher Rohheit Gott zugeschrieben werden, als wirklich von ihm gethan und gewollt zu bezeichnen: wo bleibt da der Verstand?

nissen nicht denkbar ist. Wir können nichts mehr thun, und es kann von uns nichts mehr verlangt werden, als durch die würdigsten Vorstellungen von dem, was gut und schön ist, nach bestem Wissen und Gewissen das heilige Wesen Gottes zu denken. Eine weitere Frage ist freilich die nach der Sicherheit dieser Vorstellungen. Denn dass wir irgend ein Wesen als ein höchst vollkommenes denken, darin liegt noch nicht die Gewähr, dass unsere Gedanken zutreffen. Es entsteht also die Frage: worauf sich denn eigentlich die Annahme eines solchen Wesens gründet. Diese Frage führt uns zur Ergänzung der Physikoteleologie durch die Ethikoteleologie, und ihre richtige Beantwortung lehrt abermals, wie sehr die Theologie, als eines ihrer Fundamente, der Moralphilosophie bedarf.

Die Physikoteleologie geht aus von den thatsächlich gegebenen Zweckformen in der äusseren Natur. Diese in einer unabsehbaren Mannichfaltigkeit gegebenen Zweckformen sind solche Formen nicht erst dadurch, dass wir ihnen nach unseren Ideen einen Zweck unterlegen, sondern es sind vielmehr unleugbar vorhandene Thatsachen, welche uns zur Anerkennung von absichtlichen Veranstaltungen zu bestimmten Zwecken nöthigen. Der Versuch, dergleichen Veranstaltungen durch einen blossen natürlichen Mechanismus zu erklären, scheitert beim ersten besten Angriff. Die Betrachtung wird nothwendig transcendental, und erhebt sich aus einem blossen Naturalismus zu einer supernaturalen Betrachtungsweise. Diesem nothwendigen Gange auszuweichen, kann nur dadurch geschehen, dass man den unleugbaren Thatsachen nicht die erforderliche Berücksichtigung zuwendet und dann in leeren Generalisationen von Kraft, Leben, Zweck, Organismus, Willen u. s. w., oder gar in widersprechenden Begriffen einer falschen Causaltheorie, wie in dem logischen Teras einer immanenten Entwicklung, entweder als causa sui oder gar als absolutes Werden Befriedigung sucht. Wenn mit Beziehung auf die schottischen Damenhochschulen der Berichtstatter darüber nach der Darstellung des Dr. Schacht (über das Schulwesen in England. Brandenburg 1859) in dem Magazin für die Literatur des

Auslands 1860, Nr. 7, S. 76 von dem jetzt allgemeinen Humbug, welcher „Wissenschaft“ heisst, redet: so bildet dazu jener deutsche Naturalismus, möge er sich einen noch so glänzenden Namen geben, mit seinen Ansprüchen an wahrhaft gebildete Weltanschauung, ein würdiges Contingent. Zum Glück bleibt der gesunde Menschenverstand starker Reactionär dagegen.

Wo der gesunde Verstand unleugbare Veranstaltungen zu einem Zweck in der Weise, dass die Mittel zum Zweck nicht zufällig zusammentreffen, vorfindet, schliesst er auf eine den Zweck setzende und ihn vollziehende Intelligenz. Eine solche Intelligenz kann kein blosses Abstractum sein, sondern muss ein wirkliches Wesen sein, von dessen Einsicht, Macht und Willen unabweisbar das von ihm Veranstaltete Zeugniß giebt. Wollten wir die Zulässigkeit eines solchen Gedankenfortschritts leugnen, so müssten wir die Zulässigkeit und Sicherheit einer so grossen Menge von Folgerungen und Ueberzeugungen leugnen, dass man vor der dadurch entstehenden Verödung des Wissens wahrhaft erschrecken könnte. Pflegt man also sonst nicht gerade spröde zu thun mit teleologischen Folgerungen, ja möchte man sogar in vielen Fällen auf die Richtigkeit des Resultats schwören, so ist mindestens kein Grund vorhanden, weshalb man gerade bei denjenigen Naturerscheinungen, welche, ähnlich einem Werke der Kunst, auf ein denselben nicht innewohnendes oder immanentes, sondern auf ein von ihnen gesondert zu denkendes Wesen hinweisen, von dessen absichtlicher Veranstaltung die Construction, und gehe sie auch scheinbar von Innen aus, herrührt, Ausnahmen machen wollte; im Gegentheil bieten gerade dergleichen willkürliche Exemptionen aus Furcht in eine kindliche oder gar kindische Teleologie mit ihren eingebildeten äusseren Zwecken zu gerathen, vielfache Gelegenheit zu lächerlichen Situationen, die um so frappanter werden, als dabei Jemand, statt in schlichten Gedanken sich zu ergehen, in einen Dunst hohler Phrasen daherschreitet, und dabei sich einbildet über die „beschränkten Vorstellungen“ des uralten religiösen Supernaturalismus hinwegsehen zu können. Wer die sogenannten höheren Naturdeutungen des

Naturalismus in seinen verschiedenen Formen, sowohl als Pantheismus wie als Materialismus einer nähern Prüfung unterworfen hat, wird wissen, dass der durchgängige Mangel derselben in einer grossen Ungenauigkeit des begrifflichen Denkens besteht. Nimmt man es dagegen mit den Begriffen genau, hält man sich an die Thatsachen und verfährt consequent nach den Ansprüchen, welche zum Behuf naturwissenschaftlicher Erklärungen gemacht werden, so zeigt sich das unabweisliche Bedürfniss einer supernaturalen Betrachtung der Dinge. Sie bildet die Ergänzung sämtlicher Naturwissenschaften, indem keine derselben mit ihren Mitteln das erklären kann, was sich in unabsehbarer Fülle als sichere Zweckveranstaltungen in der Natur darbietet.

Das Nähere über diesen Gegenstand siehe bei Herbart Metaphysik, Th. I, §. 39, Anmerk. 1; Th. II, §. 130; Encyclopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten, §. 213; und M. W. Drobisch, Grundlehren der Religionsphilosophie, S. 120 folg. Derselbe über den Zweckbegriff und seine Bedeutung für die Naturwissenschaft, Metaphysik und Religionsphilosophie. Zeitschr. für Philosophie von Fichte u. s. w. 1856, Heft 1 und Cornelius, teleologische Grundgedanken in der Zeitschrift für exacte Philosophie, Bd. I, Heft 4. Vergl. dazu Bd. II, Heft 1.

Sind die physikoteleologischen Betrachtungen im Klaren, so ergiebt sich aus ihnen mindestens der Gedanke von dem Vorhandensein eines sehr weisen und sehr mächtigen supramundanen Wesens. Um über die ethische Beschaffenheit desselben mehr auf's Reine zu kommen, ist aber noch ein Blick auf die ethische Natur der Menschen nöthig. Zu den gewissesten und unerschütterlichsten Ueberzeugungen gehören die ethischen. Sie bestehen nicht in einer blos subjectiven Gewissheit, ohne objective Unterlage; wir geben sie uns nicht und machen sie nicht; können weder nach Belieben davon absehen, noch nach Belieben sie abändern; immerkommen wir bei der nöthigen Besinnung zuletzt wieder darauf zurück. Nicht sind sie von vorübergehender, temporeller Bedeutung etwa für jedes Zeitalter andere; die ursprünglichen sittlichen Urtheile ändern sich nicht nach der Hautfarbe oder dem

Knochenbau der verschiedenen Menschenracen, vielmehr bildet die Constanz derselben eine sehr wesentliche Bedingung des Verständnisses der Vergangenheit mit der Gegenwart und der Gegenwart mit der Zukunft. Freilich bleibt es immer einer weiteren Ueberlegung überlassen, mit Rücksicht auf den objectiven Sachverhalt und auf die aus der Beschaffenheit der Begriffe sich ergebenden Weisungen, das Wahre von dem Falschen, das Unreine von dem Reinen zu unterscheiden, und das letztere auf die eigentlichen ihm zu Grunde liegenden ästhetischen Verhältnisse zurückzuführen. Dass dieses geschehe, und zwar auf eine wissenschaftliche und unumstössliche Weise geschehe, ist die Aufgabe der Moralphilosophie. Dieselbe bildet daher eine sehr wesentliche Grundlage für die Theologie, und die Reinheit und Würde der Theologie hängt von der Reinheit und Gründlichkeit der ethischen Reflexionen ab. Ist dieselbe dagegen schlecht, sophistisch, platt, durchzogen von Spinozismus und andern abenteuerlichen Vorstellungen, so leidet dadurch auch die Theologie; nicht allein in der Theorie, sondern späterhin auch in der Praxis. Geschmacklose Deuteleien, rhetorische Uebertreibungen, Verwechselungen des Wesentlichen und Unwesentlichen, Streitigkeiten um nicht viel mehr als um Worte, treten an die Stelle besonnener Betrachtungen und Untersuchungen. Die Kanzel wird der Ort für ethische Paradoxien. Das sittliche Gefühl der Gemeinden wird verletzt, und das Gewissen sophistisch gemacht.

Soviel über die Unentbehrlichkeit der sittlichen Einsicht für eine würdige Gotteslehre. Wir haben jetzt dasjenige Verhältniss der Religion zur Moral zu betrachten, wonach sie nicht allein eine ergänzende Wirksamkeit auf das Wollen und Vollbringen des Guten ausübt, sondern auch sonst noch in uns wichtigen Angelegenheiten eine Befriedigung gewährt, welche von der blossen Moral nicht erwartet werden kann. Schliessen wir unsere Betrachtung an das, worauf die Moral als Pflichten-, Tugend- und Güterlehre hinweist, und an das was in dem wirklichen Verhalten der Menschen stattfindet.

Beginnen wir zunächst mit der sittlichen Einsicht.

Muss die sittliche Einsicht auf selbständigen, und nicht erst durch gewisse religiöse Lehren dargebotenen Grundlagen beruhend angenommen werden; und hat man sich im Gegensatz zu einer religiösen Anthropologie, welche den Menschen so tief herabsetzt, als ob er gänzlich unfähig wäre, durch eigenes Nachdenken ein sicheres Urtheil über gut und böse zu gewinnen, an die bestimmten Aussprüche der christlichen Urkunden, im Besonderen an das Urtheil des Apostel Paulus im Briefe an die Römer 2, 14. 15 zu halten, wonach selbst den Heiden, welche vom mosaischen Gesetze nichts wissen, soviel sittliche Beurtheilungsfähigkeit und wirkliche sittliche Einsicht zugeschrieben wird, dass sie für ihre Sünden verantwortlich erklärt werden: so ist doch die Möglichkeit der sittlichen Einsicht in Thesi noch immer nicht die Wirklichkeit derselben in Praxi. In dem einen Fall ist sie hell, in einem andern dunkel und verworren; bei einem Individuo ist sie vorhanden, bei einem andern fehlt sie. Andauernde Besinnungen und gegenseitig sich ergänzende Betrachtungen vieler Menschen sind nöthig, um wenigstens mit den Hauptsachen ins Klare zu kommen. Welche Schwierigkeiten und Skrupel es aber auch dann noch giebt, wenn es sich um Anwendung der gewonnenen Einsicht auf besondere Fälle handelt, ist bekannt. Soll man nun da, wo sehr dringende Ansprüche an das Handeln ergehen, aber das Urtheil über das Rechte und Unrechte unsicher ist, besondere Offenbarungen von der Religion erwarten oder sie gar herbeizuziehen haben? — Ist der Mensch in Noth und Gedränge, so eilt er zum Gebet, und erwartet von dem, der helfen kann, Erlösung aus der Noth, nach seiner Verheissung. Sollte nun bei der erwähnten sittlichen Noth das Gebet, die Bitte um die rechte Erleuchtung vergebens auf Erfüllung rechnen lassen? Es sind ja das auch solche *conversus casus*, in denen nach Cicero der Jupiter angerufen wird, welcher darum, weil er wirklich helfe, der *juvans pater* heisse. Vergl. de Nat. deor. II, 25. So schon der Heide. Um wie viel anders noch der Christ! „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan. Welcher ist unter euch Menschen, so ihn sein Sohn bittet um Brod, der ihm einen

Stein biete? oder so er ihn bitte um einen Fisch, der ihm eine Schlange biete? so denn ihr, die ihr doch arg seid, könnet dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben Denen, die ihn darum bitten!“ Matth. 7, 7 — 11. „So Jemand unter euch Weisheit mangelt, der bitte Gott, der da giebt einfältiglich jedermann, und rücket es niemand auf, so wird sie ihm gegeben werden. Er bitte aber im Glauben und zweifle nicht.“ Jacob. 1, 5. „Und das ist die Freudigkeit, die wir haben zu ihm, dass, so wir etwas bitten nach seinem Willen, so höret er uns.“ 1. Joh. 5, 14. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: So ihr den Vater etwas bitten werdet in meinem Namen, so wird er es euch geben.“ Joh. 16, 24. Und wenn nun noch ausserdem die christliche Religion denen, welche ihren Vorschriften folgen, die Hülfe des heiligen Geistes verheisst, der sie in alle Wahrheit führen wird, sollte dabei nicht vor Allem eine hellere sittliche Einsicht mit eingeschlossen sein? Wer da freilich meinte, auf diese Weise eine dem Inhalte nach specifisch andere sittliche Einsicht zu gewinnen, und danach ein sogenanntes religiöses Gewissen neben das sonstige moralische stellen zu müssen glaubte, oder auch, wer die völlige Begebung des eigenen sittlichen Urtheils als Bedingung einer religiös-sittlichen Einsicht stellte: ein Solcher würde, im Widerstreit zur wahren Religiosität, und im Gegensatz zum Geiste der christlichen Religion, die Continuität von Religion und Moral aufheben, und da eine gefährliche Kluft errichten, wo am wenigsten eine sein darf. Ebenso unstatthaft wäre es, bei unzweideutig vorliegenden Pflichten im Namen der Religion erst darauf auszugehen, besondere Offenbarungen über das, was man zu thun oder zu lassen hat, zu gewinnen. Eine solche falsche Frömmigkeit, die gar sehr den Verdacht erregt, als wollte man sich unzweifelhaften Obliegenheiten entziehen, findet schon bei Homer ihre Zurückweisung, welcher den trojanischen Hector auf den Rath, doch zuvor erst die Götter zu befragen, ob er sich den Feinden entgegen werfen solle, die Worte aussprechen lässt:

εἰς οἷωνός ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πατρὸς.

Der grösste Missbrauch der Religion wäre aber der, wenn durch

gesuchte Offenbarungen über den Erfolg irgend eines Vorhabens, ob dessen moralische Zulässigkeit entschieden werden sollte. Unmoralität und Aberglauben würden sich hierbei gegenseitig unterstützen, wie sie es leider oft genug gethan haben.

Angenommen nun, die sittliche Einsicht wäre da, klar und vollständig vorhanden, so ist es immer noch ein weiter Weg vom Wissen des Guten zum Thun und Vollbringen desselben. Dies zeigt sich, wenn wir nur einigermaßen die wirklichen Verhältnisse mit dem hellen Lichte der sittlichen Einsicht beleuchten. Was bietet sich uns da statt der Lehren der Ethik von Gütern, Pflichten und Tugenden dar! „Nur zu leicht,“ sagt Herbart in seiner berühmten Abhandlung vom Bedürfnisse der Religion, Encyclop. Cap. 4, „verwandeln sich dieselben im Gebrauche des Lebens in Lehren von Uebeln, von begangenen Fehlern und von Lastern.“ Was soll nun die Religion hierbei? Sie soll ergänzend leisten, was der Moral allein zu leisten nicht möglich ist.

Die Moral urtheilt und fordert. Dadurch wird es noch nicht immer schon besser. Oder wird der Gebrechliche heil, wenn man zu ihm sagt, gehe aufrecht, und der Kranke gesund, wenn man ihm zuruft, sei doch gesund? Ermahnungen können zwar viel helfen und sollen es auch. Kein vernünftiger Arzt wird bei Krankheiten blos Medicamente verordnen, ohne zugleich die Weisung zu einer angemessenen Diät zu geben. Ja noch mehr, er wird sogar seinen diätetischen Weisungen möglichsten Nachdruck geben, indem er auf die Nothwendigkeit ihrer Beobachtungen aufmerksam macht, und mit übeln Folgen droht, wenn er sich auf die Einsicht und den guten Willen nicht glaubt sicher verlassen zu dürfen. Aehnlich das Verhalten der Religion zu den Weisungen der Moral. Zwar wird das, was, bei der gehörigen geistigen Reife, das ästhetische Urtheil immer nur leise und deshalb nur in günstigen Momenten vernehmbar sagt, dem aufwachsenden Menschen in mannichfach verstärkten Ausdrücken dargeboten, theils durch das Geheiss im engern Kreise der Familie, theils durch das Halten auf die gesellschaftlichen Sitten und Gebräuche, theils endlich durch positive Staatsgesetze mit hinzugefügter Bedrohung von

einem Strafurtheil, im Falle einer Nichtbeachtung des Geforderten: aber alles das würde zur Aufrechthaltung einer nur leidlichen sittlichen Ordnung noch immer viel zu wenig wirken, wenn nicht noch eine grössere Macht dazu käme, welche den sittlichen Forderungen ganz besondern Nachdruck verliehe. Menschlichen Blicken kannst du ausweichen, nicht aber dem Auge des Allwissenden, dem selbst das Kleinste nicht verborgen ist; menschlicher Strafgerechtigkeit kannst du dich unter Umständen entziehen, aber nicht dem Strafgerichte Gottes. Darum liess es sich die Moral gern gefallen, ihre Vorschriften als Ausdruck des Willens der Gottheit anzusehen und als solche geltend zu machen, und die Politik hat es schon längst eingesehen, dass ohne Religion kein Staatswesen bestehen kann. Es sei hier nur der Entrüstung eines Bekannten aus unserer Jugend gedacht, des aus eigener Praxis mit den Staatsverhältnissen vertrauten und dabei einer philosophischen Aufklärung wahrlich nicht feindselig gesinnten Cicero. Derselbe ergeht sich denjenigen Philosophen gegenüber, die zwar die Existenz von Göttern nicht leugneten, wohl aber deren Fürsorge für das Menschengeschlecht in Frage stellten, in folgender Rede: quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas? quae sanctitas? quae religio? Haec enim omnia pure et caste tribuenda deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab iis et si est aliquid a diis immortalibus hominum generi tributum. Sin autem dii neque possunt nos juvare, nec volunt, nec omnino curant, nec, quid agamus, animadvertunt, nec est, quod ab iis ad hominum vitam permanare possit: quid est, quod ullos diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus? In specie autem fictae simulationis, sicut reliquae virtutes, ita pietas inesse non potest, cum qua simul et sanctitatem et religionem tolli necesse est; quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio. Atque haud scio an, pietate adversus Deos sublata, fides etiam et societas humani generis, et una excellentissima virtus, justitia tollatur. De Nat. Deor. I, 2. In welchem anticatilinarischen Redestrome würde sich Cicero aber erst denjenigen modernen Revolutionären gegenüber ergossen haben, welche die Sophismen einer gewissen philosophischen

Speculation dazu verarbeiten, um den Leuten ihren Rest von Religion zu nehmen und sie zur Auflehnung gegen die sittlichen Ordnungen der Gesellschaft, ja zu den stärksten Unthaten bereit zu machen?

Furcht Gottes ist zwar der Weisheit Anfang, doch die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Gegen wen ich von Liebe erfüllt bin, auf dessen leise Wünsche schon bin ich achtsam, wie viel mehr noch auf die bestimmten Willensansprüche desselben! Beim Handeln aus Liebe findet nicht mehr das Gefühl eines inneren Widerstrebens statt, welches oft mit dem Gehorsam aus Furcht verbunden ist; es erfüllt die Seele das lebhafteste Verlangen dasjenige zu thun, was das Wohlgefallen der Person erweckt, welche man lieb hat. Nun lässt sich zwar Liebe nicht unmittelbar gebieten, wohl aber kann verlangt werden, seine Gedanken auf das hinzulenken, dessen Vergegenwärtigung im Bewusstsein die Liebe zu dem liebenswürdigsten aller Wesen erweckt, welches wir Gott nennen. Solche Gesinnungen zu erwecken und zu unterhalten, ist von Alters her eine vorzügliche Aufgabe der Religionen gewesen. Das Christenthum im Besondern bringt noch das Bild Jesu hinzu, und erzeugt eine den inneren Menschen erneuernde und veredelnde Kraft der Liebe zu ihm. Wird hiernach die religiöse Moral, die Liebe zu Gott und zu Christo als das wirksamste Motiv zum sittlichen Wollen und Handeln hervorgehoben, so soll damit nicht ein blosses Motiv zum constitutiven Principe der Moral gemacht werden. Wer aus lauter Religiosität über die Forderung, das Gute zu thun um des Guten willen, glaubt spotten zu dürfen, sehe sich vor, dass seine Religiosität ihn nicht gemein mache. Die Liebe ist bedürftig der Einsicht, nicht gewährt sie dieselbe schon an sich. Verlassen von der rechten Einsicht, und geleitet von falschen Vorstellungen, hat sie zu Zeiten arge Verirrungen des Verstandes und des Gemüthes zu Wege gebracht. Uebrigens wird ja bei dem Bestreben, die Liebe zu dem Heiligen, Allgütigen und Vollkommenen in den Herzen der Menschen zu erwecken, der Sinn für das Gute und Schöne und das unwillkürliche Wohlgefallen daran vorausgesetzt. Nicht jede beliebige Art der Liebe wird

hier für statthaft erklärt, sondern auf Reinheit und Würde derselben besonderes Gewicht gelegt. Darum versteht es sich von selbst, die religiöse Liebe mit Hülfe eines nach verschiedenen Seiten hin und her gelenkten klaren und reinen sittlichen Urtheils zu erzeugen.

Wie sehr nun auch durch die Hinweisung auf den Willen Gottes die Religion zur Verstärkung des Pflichtgebotes dienen, welche wirksame Motive zum sittlichen Handeln sie durch die empfohlene Liebe zu Gott darbieten mag: des Menschen Tugend bleibt immer noch weit hinter dem zurück, was die sittlichen Ideen uns als die reinen und vollständigen Vorbilder der Tugend vorhalten. Wollte sich aber dennoch Jemand, im Kraftgefühl seines Wollens und in der Befriedigung an einer gewissen Virtuosität des Vollbringens, zu einem gewissen Tugendstolze erheben: wie würde sein Tugendglanz verblassen vor den Strahlen der göttlichen Heiligkeit! Ja noch mehr. Die Religion zeigt uns nicht allein das Vorbild des göttlichen Wirkens, sondern auch das Bild eines göttlichen Leidens, „welches aus Dulden und Wirken dergestalt zusammengesetzt ist, dass jede menschliche Tugend, damit verglichen, als eine ohnmächtige Ueberspannung erscheinen würde. Hierdurch demüthigt sie nicht blos den Tugendhaften, sondern sie beschämt auch die Sünde in ihrem Innersten, indem sie dem lüsternen Eigennutz die Aufopferung, dem Groll die Liebe zeigt.“ Herbart, a. a. O., §. 33.

Würde uns aber auf diese Weise die Religion nicht den Muth nehmen zum sittlichen Handeln? Denn woher soll angesichts eines so unvollkommenen Gelingens noch der Muth kommen? Und doch ist Muth, freudiger Muth, zu jedem wichtigen Unternehmen gar sehr nöthig. Woher selbst der Muth Gott zu lieben, wenn im Gefühl verletzter Pflichten das böse Gewissen eher dazu antreibt Gott zu fliehen, als zu suchen? Sollte die Moral hier wieder helfen müssen, wo die Religion uns gar sehr als der Hülfe bedürftig zeigt? Die Moral stellt Anforderungen an das Wollen und Handeln in Gemässheit ihrer von allem Wünschen und Wollen unabhängigen und darum unbestechlichen Urtheile. Sie lässt mit sich nicht dingen und handeln; im Gegentheil, je mehr man

auf ihre Forderungen eingeht, um so dringender werden ihre Ansprüche, um so tiefer greifen sie in das eigene Innere ein, und finden da ihre Bestätigung. Nicht wir haben das böse Gewissen und das ihm zu Grunde liegende sittliche Urtheil gleichsam als Herrn, um nach Gefallen darüber schalten und walten zu können, wie über ein bewegliches Besitzthum, sondern das sittliche Urtheil hat uns, das böse Gewissen ergreift uns, wie sehr man sich auch dagegen wehren mag. Sei es auch gelungen, eine geraume Zeit vor den Angriffen des Gewissens zu fliehen, endlich packt es uns doch, und am sichersten dann, wenn wir am wenigsten im Stande sind, das Gefehlte besser zu machen, im Zustande körperlicher Schwäche und Hülfslosigkeit. Wie aber sollen wir diese Last los werden? Denn bei ihrer niederdrückenden Gewalt lässt sich doch wahrlich nicht rüstig fortschreiten. Sollen wir etwa von Neuem anfangen? Dadurch lässt sich das Alte nicht ungeschehen machen. Zu der alten Schuldenlast aber etwa noch neue hinzunehmen: wer hätte dazu den Muth? Käme freilich Jemand, der die alte Last abnähme, so würde man es wohl aufs Neue noch einmal versuchen! Das ist der natürliche Gedanke.

Hier nun will und soll die Religion von Neuem helfen. Nicht etwa dadurch, dass sie in künstlich gemachten Pflichten und äusserlichen, auch von Andern übernehmbaren Handlungen Aequivalente darböte für das Versäumte, ja den ersteren eine so grosse Bedeutung zuschriebe, dass durch fleissige Anwendung derselben über das vorhandene Deficit noch ein bedeutendes Plus heraus käme. Gegen dergleichen Abfindungsversuche würde die Moral die stärksten Einsprüche thun und eine Religion, welche auf derartige Verdienste ausginge, trüge das Verderben in sich. Möge das Gewissen dadurch eine Zeitlang in eine Art von Taumel versetzt werden, beschwichtigt wird es durch eine derartige Ueberlistung nicht. Es kann das nur der Glaube an die verzeihende, ausgleichende und aufhelfende Gnade Gottes.

Alle Religionen gehen daher mehr oder minder darauf hinaus, die beängstigten Menschen der Gnade höherer Wesen oder Gottes zu versichern, und ein Verhalten vorzuschreiben, auf Grund dessen

sie sich derselben gewärtig halten können. Sittliche Religionen nicht durch äussere Dinge, Opfer und Riten, sondern durch Offenbarung eines bussfertigen Sinnes, durch aufrichtige Zeichen der Reue und durch den Vorsatz, oder wenigstens lebhaften Wunsch, sich zu bessern.

Soll aber der Ruf der Gnade wirken, so darf er nicht auf den Gedanken einer blossen Möglichkeit, der eine andere Möglichkeit gegenübersteht, ja selbst nicht auf dem einer blossen Wahrscheinlichkeit, die in dem besonderen Falle am Ende nicht zutreffen könnte, beruhen. Er muss fest versichert sein, und der nach ihr Verlangende muss ihn sich aneignen dürfen.

Das Christenthum ist nun diejenige Religion, welche nicht allein eine rein sittliche ist, sondern auch ihre Verheissung der Gnade Gottes als eine auf den sichersten und unzweifelhaftesten Grundlagen beruhende bezeichnet. Es beginnt mit der Mahnung zur Busse und fordert Glauben. Nicht einen blinden, gedankenlosen Glauben, sondern einen auf bestimmten Thatsachen und guten Gründen beruhenden Glauben. Es verkündet nicht allein Vergebung, sondern verheisst auch eine besondere Kraft der inneren Erneuerung und sittlichen Stärkung, wenn seinen Vorschriften Folge geleistet wird. Die Thatsachen aber, worauf das Christenthum sich bezieht, liegen weit zurück in historischer Ferne und müssen erst durch manche gelehrte Vermittelung den jetzt lebenden Menschen nahe gebracht werden; die Gründe, auf welche es sich stützt, sind im Verlauf der Zeiten mit mancherlei falschen Zuthaten versehen und mit widerstreitenden Gedanken durchflochten. Hier kommt es nun darauf an, jene Thatsachen ferner Zeiten und Orte nicht gleichsam wie im Nebel zerfliessen zu lassen, oder das Vertrauen zu deren Sicherheit durch hinzugebrachte Fiktionen und historische Unmöglichkeiten zu schwächen. Es kommt ferner darauf an, bei dem Bestreben, den religiösen Glauben durch die entsprechenden Gründe zu befestigen, nicht in ein Zuvielbeweisen zu gerathen, oder durch die Schwäche übelgewählter Beweise dasjenige nicht erst recht unsicher zu machen, zu dessen Versicherung

die Beweise dienen sollten, wie dann, wenn falsche Analogien angewendet werden, die Consequenzen auf einer fallacia per accidens beruhen und die gebrauchten Prämissen mit unzweifelhaften Thatsachen oder anerkannten und anzuerkennenden Wahrheiten, insonderheit mit den unwandelbaren Weisungen des sittlichen Urtheils in Widerspruch stehen. Die Aufgabe ist keine leichte, sondern erfordert wohl unterrichtete und besonnene Männer, welche das Wesentliche von dem Unwesentlichen, das Zuträgliche von dem Unzuträglichen zu unterscheiden verstehen; wählerisch und gewissenhaft sind in der Anwendung der Mittel zum guten Zweck und nicht etwa um des guten Zwecks willen meinen, nicht nöthig zu haben, mit den Mitteln es sehr genau zu nehmen; welche nicht selbstgemachte Theorien den christlichen Heilslehren vorschieben, sondern die Aufmerksamkeit an den Hauptpunkten festzuhalten suchen; die das Verhältniss von Religion und Moral nicht umkehren, sondern die Beziehungspunkte ihrer Lehren zu dem sittlichen Bedürfnisse scharf im Auge behalten; nicht auf einseitigen und engherzigen Methodismus ausgehen und noch weniger bereit sind, das, zu dessen Ergänzung und Wiederherstellung die Religion dienen soll, erst völlig zu zerschlagen oder zu zertreten, um die religiöse Hülfe wirksamer sein zu lassen. Das Christenthum ist vielmehr diejenige Religion, welche, weit entfernt davon, mit einer geläuterten menschlichen Einsicht im Widerspruch zu stehen, alle menschliche Weisheit und die höchste intellectuelle und moralische Bildung für sich in Anspruch nimmt; zwar nicht deshalb, weil nur auf diese Weise seine Heilslehren sittlich angeeignet werden könnten, sondern um es würdig durch alle Gestaltungen der Civilisation hindurchzuführen und den spätesten Geschlechtern unentstellt durch falsche Cultur in möglichster Reinheit zu überliefern. Dazu die Menge gelehrter und wissenschaftlicher Anstalten, welche aus dem christlichen Geiste hervorgegangen sind, dazu die Einrichtung von Stätten einer beschaulichen Musse und Besinnung. Alles, was irgendwo vortrefflich gesagt und gedacht ist, haben wir nicht als etwas uns Feindliches oder Fremdes zu scheuen, sondern können es getrost aufnehmen als ein mit unserer

Habe wohlverträgliches Besitzthum. So redete schon der ehrwürdige Märtyrer Justinus*).

Was endlich das Verhältniss der Religion zur Moral als Güterlehre betrifft, so treten auch hier die Weisungen der erstern ergänzend ein, indem sie einen Trost gewähren, welcher für das sittliche Handeln keineswegs als gering anzuschlagen ist. Die Moral selbst kann ihn nicht geben, im Gegentheil wird gerade von ihr durch das Vergleichen ihrer idealen Weisungen mit den wirklichen Verhältnissen das Bedürfniss danach sehr lebhaft erweckt. Obwohl nämlich der sittliche Mensch den Antrieb zum pflichtmässigen Handeln nicht erst aus der Ueberlegung entnimmt, wie viel er durch irgend ein Vorhaben erreichen und zur Förderung des sittlichen Gutes beitragen möge, sondern den Weisungen der Pflicht folgt, unbesorgt darum, was bei seinem pflichtmässigen Handeln herauskommen mag: so gilt ihm deshalb doch nicht das Gelingen eines sittlichen Vorhabens und das Gedeihen der sittlichen Gesamtbestrebungen als etwas Gleichgültiges, wovon abgesehen werden könne, sobald nur die gute Absicht bei einem Handeln stattgefunden habe; vielmehr ist es ein sehr naheliegender und auf der Wirksamkeit der ethischen Ideen im sittlichen Menschen beruhender Wunsch, dass das in bester Absicht Unternommene auch den besten Erfolg habe. Nun aber zeigt die Erfahrung jedes Einzelnen, dass unser Thun nicht gar weit reicht. In den meisten Fällen müssen wir den Erfolg den Umständen überlassen; wir können ihm nicht nachgehen, sondern verhalten uns im besten Falle ähnlich dem Säemanne, welcher, wenn er sein Maximum gethan, doch nur das Minimum für das Gedeihen der Aussaat vollbracht hat, und deshalb ruhig abwarten muss, welches der weitere Erfolg sein wird, ohne im Stande zu sein, etwas zur Förderung desselben hinterher zu thun. Hätte aber ein Säemann nicht die Aussicht auf Erfolg seiner Bemühungen durch anderweitige Hülfe, um wie viel schwerer würde ihm dann sein Thun werden. Stände

*) Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστίν.
Justinus Mart. apol. II, §. 13.

es aber nur mit dem sittlichen Handeln der Menschen so, wie mit dem regelmässigen Geschäft der Aussaat, dann wäre das Verhältniss immer noch ein sehr günstiges; es fände dann doch wenigstens zum Einsatz für den zu erwartenden Erfolg ein einstimmiges und gegenseitig sich ergänzendes Handeln statt. Ein solches findet sich jedoch in einem verhältnissmässig viel zu geringen Grade vor, um auf Grund desselben auf sicheren Erfolg zu bauen. Hier lässt der Eine es an sich fehlen, dort findet eine Uebereilung statt, oder gar das Gegentheil dessen, was geschehen sollte. Das bessere Wollen des Einzelnen findet von Seiten der Anderen nicht die nöthige Unterstützung. Viele sehen sich in ihren Bestrebungen vereinzelt und sehnen sich deshalb nach einer leitenden und verbindenden Intelligenz und Macht, welche die einzelnen Bemühungen zu einem solchen Erfolge, wie ihn die Einzelnen ihm nicht geben können, benutzt. Ein gut eingeübter Soldat weiss recht gut, was er im Gefechte zu thun hat, sein Nebenmann auch. Sie stützen sich auf einander und rechnen auf einander. Gleichwohl wissen sie, dass sie zu ihrem Thun einer umsichtigen Führung bedürfen. Ihr Muth sinkt, wenn der Glaube an eine solche schwach wird. Er hebt sich, und ist Unglaubliches zu leisten fähig, wenn er die Ueberzeugung hat, von einem Oberfeldherrn geleitet zu werden, der für sie sorgt, in umfassendster Weise das Ganze überschauet, und den guten Willen und die Thätigkeit der Einzelnen so leitet, dass die möglichsten Erfolge dadurch erreicht werden, der ja selbst bei einer etwaigen Niederlage, so viel Hülfquellen und Mittel zur Deckung in Anwendung zu bringen weiss, dass man im Glück und im Unglück sich auf ihn verlassen kann.

Ist nun für das sittliche Handeln der Glaube an eine sittliche Weltordnung in der Weise schon ein grosser Trost, dass nach bestimmten psychologischen Gesetzen die mannichfachen Gedanken und Bestrebungen der Menschen gerade in den durch die sittlichen Ideen bezeichneten Verhältnissen ihre endlichen Gleichgewichtspunkte finden, um wie viel tröstlicher und ermuthigender muss der Gedanke sein, dass diese Ordnung nicht allein von einem höchstmächtigen und intelligenten Wesen ausgeht, sondern auch persönlich

von ihm geleitet wird, so dass selbst die Uebel in dieser Welt zu einem befriedigenden Ende von ihm hinausgeführt werden! Mit welcher Zuversicht legt dann der Mensch die Erfolge seiner sittlichen Handlungen in Gottes Hand; um wie viel gelassener erträgt er es, wenn er keine sichtlichen Erfolge für seine angestrengtesten Bemühungen wahrnimmt, oder wenn die besten Absichten und aufopferndsten Handlungen an Schwierigkeiten oder widerwärtigen Ereignissen scheitern, deren Ueberwindung nicht in seiner Macht liegt. Das Leben ist kurz und die Aufgabe gross, die Kraft gering und die Widerstände sind gewaltig. Scheint es doch oft nach dem natürlichen Gange des Lebens, als ob das Böse und Verkehrte mehr Begünstigung habe, als das Gegentheil. Gewalt geht vor Recht, Hinterlist vor Ehrlichkeit, der Unschuldige wird gekränkt, mit schweren Leiden belastet, der Schuldige dagegen geht straflos aus; grausame Qualen finden sich nicht selten da ein, wo nicht allein das menschliche Wohlwollen, sondern auch die Billigkeit ein befriedigendes Wohlergehen erheischt. Soll nun angesichts solcher Erscheinungen, welche das tägliche Leben und die Geschichte in Masse darbietet, nicht jener desperate Zustand des Pessimismus im Gemüthe Platz ergreifen, wonach das menschliche Leben nicht als werth erscheint gelebt zu werden, so muss der Blick in eine andere Welt eröffnet werden, in der dasjenige ergänzt und ausgeglichen wird, was in dem irdischen Leben so viele Unvollkommenheiten an sich trägt und mit so grellen Dissonanzen durchflochten ist. Hierzu bietet nun die Religion von Neuem ihre Hülfe durch die Aussicht auf eine künftige Fortdauer und auf eine unvergleichliche Förderung alles desjenigen, was hier in bester Absicht erstrebt und unternommen ward, wenn dabei auch die besonderen Objecte des Wollens in vieler Beziehung andere sind. Was man für dieses Leben thut, ist nicht verloren; es ist im besten Falle nicht ein halb und halb gelungener Anfang, den man hinterher fallen lässt, sondern ein Gewinn für die weitere Zukunft. Es wirkt in doppelter Weise fort, sowohl in dem Gebiete, was man zurücklässt, als auch in dem, in welches man eintritt. Oder sollte das Gute, was man in diesem Leben thun kann

und thun soll, für das handelnde Subject nur so viel Werth haben, als es dienlich ist zu seiner Seele Seligkeit? Das wäre freilich eine Seligkeit, die mehr an sich als an Andere denkt und schon derjenigen Stimmung baar und ledig wäre, welche die reine Güte mit sich führt und in dem bekannten Urtheile: geben ist seliger denn nehmen, sprüchwörtlich geworden ist.

Wenn nun die Ueberzeugung von der persönlichen Fortdauer nach diesem Leben in Verbindung mit dem Glauben an die Vorsehung eines allweisen und allgütigen Gottes das Erdenleben nicht als das höchste Gut und den Tod nicht als das grösste Uebel erscheinen lässt, vielmehr eine Menge Veranstaltungen in Aussicht stellt, welche ihrer besonderen Beschaffenheit nach uns zwar völlig unbekannt sind, gleichwohl aber von der Art sein werden, dass sie eine Befriedigung gewähren, wie wir sie uns nach unserem eigenen Verstande nicht würden schaffen können: so dürfte diesen tröstlichen Hoffnungen nur noch Eins entgegenstehen, nämlich, im Bewusstsein der eigenen Schuld, der Gedanke an die göttliche Heiligkeit und besonders an die vergeltende Gerechtigkeit. Aber auch hier tritt die Religion hülfreich ein, indem sie unter Voraussetzung einer aufrichtigen Reue und gläubigen Annahme der dargebotenen Heilmittel die Erlösung von dem grössten aller Uebel, nämlich den Qualen eines schuldbeladenen Gewissens verheisst, so dass dann in vollster Ausdehnung das Wort gilt: „Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen“. Offenb. Joh. 21, 4.

Fassen wir nun mit Anschluss an die Lehre von den sittlichen Gütern die constituirenden Elemente einer sittlichen Weltordnung kurz zusammen, so ergeben sich uns folgende Punkte:

1) Förderung des Ethischen durch das Physische, im Besondern durch die Formen der ethischen Receptivität, und die natürlichen und gesellschaftlichen Bande, welche die Einzelnen umschliessen und heben;

2) die Förderung des physischen Wohlseins durch das Ethische;

3) die im Ganzen und Grossen der Weltgeschichte unverkennbar hervortretenden Veranstaltungen der leitenden Vorsehung, wodurch in der christlichen Kirche eine Gesellung oder ein Reich entstanden ist, dessen Zweck eben in Förderung der Macht des Sittlichen besteht;

4) die Aussicht auf eine dereinstige ethische Vollendung des Einzelnen, wie der Gesammtheit in einem vollendeten Gottesreiche.

Mit diesen Darlegungen möge es für unseren Zweck genug sein, indem wir die weitere Ausführung dem eigenen Nachdenken des aufmerksamen Lesers, je nach dem individuellen Bedürfnisse, überlassen können.

Anmerkungen.

Zu §. 2. Der Stoiker Arrian aus Nicomedien in Bithynien, welcher in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts p. C. unter Trajan, Hadrian und den Antoninen lebte, öffentliche Aemter und Würden bekleidete und sich auch als Heerführer auszeichnete, wirft in seinen Unterredungen Epiktet's mit seinen Schülern, Buch II Cap. 17 die Frage auf: Warum studirt man Philosophie? Natürlich um zu lernen, was man sonst noch nicht weiss oder nicht zu verstehen glaubt. Etwa um allgemeine Begriffe zu gewinnen? Deren haben wir schon. Sind uns doch die Worte: Pflichtmässig und Pflichtwidrig, Gut und Böse, Schön und Hässlich, sehr geläufig. Oder sollen uns die Philosophen erst sagen, ob wir gut und recht zu handeln haben? Pflegen wir doch sonst schon zu loben und anzuklagen, und über gute und schlechte Einrichtungen zu urtheilen. Wo fehlt es aber? Es fehlt an einer gleichmässigen und widerspruchsfreien Anwendung der allgemeinen Begriffe auf die besonderen Fälle. Schon lange vor Hippokrates hatte man einen gewissen Gemeinbegriff vom Gesunden. Was aber das Gesunde im Besonderen sei, darüber sind die Angaben verschieden. Ebenso hat man einen Gemeinbegriff vom Nützlichen, und doch dürfte vielleicht Jemand das, was Plato als Nützliches angiebt, für etwas Unnützes erklären. Sollte nun etwa Beides recht sein, und der Eine die Wahrheit eben so sehr treffen als der Andere? Gewiss nicht. Dasselbe ist der Fall, wenn Einer den Begriff des Guten auf den Reichthum anwendet, ein Anderer aber nicht; der Eine wiederum auf die Lust, der Andere auf die Gesundheit, und so weiter. Es wäre sonst kein Grund vorhanden, sich darum zu streiten, oder gar Vorwürfe deshalb zu machen. Alle dergleichen Misshelligkeiten würden aber verschwinden, wenn die, welche dergleichen Titel gebrauchen, die zugehörigen Begriffe damit verbanden und die nöthige Sorgfalt darauf anwendeten, dass der Inhalt derselben dem Bewusstsein deutlich vor-

schwebte. (Arrian nennt dies *διὰ ρθρωσις τῶν προλήψεων*). Nun aber stehen nicht allein die Urtheile verschiedener Personen im Widerspruch mit einander, sondern wir befinden uns nicht selten in Widerpart mit uns selbst, indem wir bei Ausführung irgend welcher Absichten auf etwas Anderes gerathen, als auf das, was wir eigentlich wollten. Wir suchen Angenehmes und verabscheuen das Unangenehme und doch arbeiten wir uns in letzteres hinein.

In wiefern soll nun die Philosophie aus dieser Verlegenheit helfen? In sofern, sagt Arrian, als sie lehrt, wie die Vorstellungen und Gemeinbegriffe, welche unser natürliches Eigenthum sind, zu zergliedern sind, und als sie dann untersucht, welche Gegenstände diesen Begriffen untergeordnet werden müssen. Für solches Zergliedern gebraucht Arrian den Ausdruck *διαρθροῦν*, einen bei den Stoikern oft vorkommenden Terminus. Vergl. M. Antonius *τὰ εἰς ἑαυτὸν* III, 1, *τὰ προφαινόμενα διαρθροῦν*. Doch sagt auch schon Aristoteles *διαρθροῦν συλλογισμὸν* Topic. VIII, 1, 9.

Dürfte aber nun ein solches Zergliedern des Allgemeinen ausreichen, um eine gleichmässige Beurtheilung des Besonderen zu Wege zu bringen?

Mindestens müsste doch dann das Allgemeine, welches ursprünglich in der Seele bereits vorhanden sein soll, so correct und vollständig sein, dass es blos genommen zu werden braucht, wie es ist, ohne einer Ergänzung zu bedürfen. Sind aber in der That unsere Gemeinbegriffe des Löblichen und Tadelnswerthen, des Schönen und Hässlichen, des Guten und Schlechten, Gerechten und Ungerechten von Natur schon der Art, dass man sie nur zu nehmen brauchte, wie sie gegeben sind? Verbindet sich nicht Wesentliches und Unwesentliches, Einstimmiges und Widerstrebendes mit einander zu einem schwankenden Gesamteindruck? Es müssten denn doch wohl erst aus diesen psychologischen Gesamteindrücken mit Beseitigung des Widerstreitenden die eigentlich logischen Allgemeinbegriffe herausgehoben werden. Aber könnten nicht diese einstimmigen Zusammenfassungen des im Bewusstsein der Einzelnen mit gewissen sprachlichen Titeln Verknüpften in dem einen Falle zu weit, in dem anderen zu eng sein? Im letzten Falle würden sie Unwesentliches mit enthalten und bei ihren Anwendungen Manches ausschliessen, was immer noch zu deren Umfange gehört. Im ersten Falle würden sie mehr in ihrem Umfange aufzunehmen gestatten, als sich gebührt, und auf diese Weise über wesentliche Unterschiede der Werthbestimmungen des Einzelnen hinwegsehen lassen. Sollen wir nun dieser Gefahr dadurch aus dem Wege gehen, dass wir von neuem eine Vergleichung der einzelnen Gegenstände der Werthschätzung, mit denen sich unwillkürlich ein und derselbe sprachliche

Ausdruck des Lobes oder Tadels verknüpft hat, vornehmen, in der Hoffnung, durch Zusammenfassung des allen diesen einzelnen Gemeinsamen zu einem correcten und zureichenden Inhalt, dem allgemeinen Begriff gelangen zu können? Damit hat sich die sokratische Schule und in ihr besonders Plato abgegeben. Doch kam er mit keinem seiner Begriffe der einzelnen Arten des Guten recht zu Stande, weil er von den wechselnden äusseren und inneren Zuständen, welche einen unwillkürlichen Einfluss auf die Beurtheilung ausüben, nicht gehörig absah und sich die eigentlichen Beziehungspunkte der Beurtheilung nicht genügend verdeutlichte. Es fehlten ihm also die eigentlichen Subjecte für die unwandelbaren Prädicate des absolut Löblichen oder Tadelnswerthen. Unwillig darüber, schob er den Grund auf die Veränderlichkeit der Erscheinungen, welche nichts darbieten, was sich selbst gleich bleibe, und suchte die Erkenntniss des absolut Guten auf einem anderen Wege auf, welcher ihn jedoch nicht zum Ziele führte.

Um zu den eigentlichen ethischen Normalbegriffen zu gelangen, ist noch etwas Anderes nöthig, als logische Verallgemeinerungen und Subsumtionen.

Hätte die Philosophie weiter nichts zu thun, als das Besondere zu generalisiren, so würde sie Urtheile, wie folgende, nicht sehr übel nehmen dürfen. In einem Briefe an Körner vom Jahre 1790 redet der bekannte Ferdinand Huber, welcher das Vertrauen, das G. Forster ihm schenkte, damit vergalt, dass er ihm die Frau entführte, über die Philosophie folgendermassen: „Meinem Bedürfniss nach ist jede Philosophie, als zusammenhängende Reihe von Abstractionen aus dem Vorhandenen und Gedenkbaren sehr überflüssig, weil keine mir ein Licht aufsteckt, das ich nicht für den Augenblick ohne sie fände, und über den Augenblick hinaus täglich glaube. Ihr strebt mir etwas hinzustellen ausser mir und ausser euch; ich muss ewig von mir ausgehen und komme doch auch überall hin, und habe den Gewinnst der höchsten Freiheit, die keine absolute Wahrheit kennt.“ Natürlich dann auch nicht die Gültigkeit dessen, was das zehnte Gebot besagt.

Zu §. 3. Am unverholenen und deutlichsten hat sich für eine blos relative, sittliche und anderweitige Werthschätzung Spinoza ausgesprochen, welcher im Appendix zum 1. Buche seiner sogenannten Ethica die Urtheile über gut oder böse, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Hässlichkeit geradezu für Vorurtheile (*praejudicia*) erklärt, die theils in der Unkunde der Menschen über die wahren Ursachen

der Dinge, theils in dem Bestreben, seinen Vorthail zu suchen (*sum utile quaerere*) ihren Grund hätten. Daher auf der einen Seite die menschliche Einbildung, als ob Alles, was geschehe, um der Menschen selbst willen geschähe, auf der anderen Seite die Meinung der Menschen, als ob sie frei wären. Die Folge der ersteren Einbildung sei die Aufstellung solcher Begriffe, *quibus rerum naturas explicarent*, wie Gut, Uebel, Ordnung, Verwirrung, Warmes, Kaltes, Schönheit und Hässlichkeit. Die Folge der letzteren seien die Begriffe des Lobes und des Tadels, der Sünde und des Verdienstes. In der Natur der Dinge finde alles dergleichen nicht statt, sondern die Menschen legten es bloß hinein; und, um den Irrthum voll zu machen, schrieben sie sogar diese ihre Einbildungen (*imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur*) einer besondern göttlichen Absicht in der Natureinrichtung zu. Blosser Unwissenheit könne behaupten, dass es unabhängig von unserer Einbildung in der Natur irgend etwas von selbständiger Ordnung gäbe, oder dass Gott Alles nach Ordnung geschaffen habe. *Quae omnia satis ostendunt unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus habuisse.* Quare non mirum est, quod inter homines tot, quot experimur, controversiae ortae sint, ex quibus tandem Scepticismus. Die genannten ethischen Beurtheilungen wirft also Spinoza mit allen Relativbestimmungen über kalt und warm, hart und weich u. s. w. in das Gebiet der Einbildungen und zählt sie den eigentlichen Erkenntnissen nicht zu; sei das doch vielmehr ein *res imaginari, quam intelligere*. Also bei fortschreitender Einsicht müssten alle dergleichen Unterscheidungen fallen, und diese zu gewinnen, sei die Aufgabe einer wissenschaftlichen Ethik. Das hiesse denn nichts Anderes: als die wissenschaftliche Aufgabe der Ethiker darin zu setzen, Alles das, was noch irgend eine Spur von ethischer Beurtheilung an sich trägt, aus dem, was man Ethik zu nennen beliebt, herauszutreiben.

Zu §. 7. Der ausgebildetste Repräsentant der Lehre des absoluten Werdens, bei welcher von festen ethischen Grundlagen und unwandelbaren sittlichen Ueberzeugungen nicht die Rede sein kann, ist der Hegelianismus. Ward bei Spinoza der Grad der Tugend davon abhängig gemacht, *quo magis unusquisque in suo esse perseverare conatur*, so wurde denn doch wenigstens etwas Beharrliches als Ziel des Tugendstrebens hingestellt. Das Sein und Beharren hört aber bei Hegel'scher Wissenschaft auf; nach ihr giebt es in Wahrheit nur den Wechsel mit seinen vorübergehenden Momenten der Entwicklung, die im Augenblick, wo sie erreicht sind, ihr Gegentheil aus sich erzeugen,

hierauf mit demselben in eine höhere Einheit eingehen, aus welcher jedoch alsbald wieder der Zwiespalt hervorbricht, und so fort ohne Ende. Solche Momente im Sinne und Geiste eines exacten Denkens halten zu wollen, wird als unwissenschaftliches Verfahren des niederen Verstandes bezeichnet. Nach Hegel'scher Vernunft müssen die Begriffe in einander überspielen und auseinander dialektisch fortspielen. Man darf sich daher nicht wundern, wenn einzelne Hegelianer bei Behandlung ernster Gegenstände in einer witzzelnden Art der Darstellung sich ergehen, welche für das sittliche Gefühl und den wissenschaftlichen Ernst beleidigend sind. Eine Analyse derartiger Darlegungen bietet die so eben erschienene *Allgemeine akademische Zeitung* von Dr. Bartholomäi, Jena bei W. Ratz, in ihren ersten Nummern dar.

Der Hegelianismus hat eine Menge falscher Begriffe zu Wege gebracht, welche ohne viel Nachdenken von einer Hand zur anderen gegangen sind und nachweislich einer wahren wissenschaftlichen Aufklärung, im Besonderen auch über ethische Gegenstände, im Wege stehen. Vergl. hierüber Hartenstein: Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Leipzig 1844, S. 127 fg. Taute: Religionsphilosophie vom Standpunkte der Philosophie Herbart's, Th. I, Elbing und Leipzig 1840, S. 440 fg. und desselben zu Königsberg am 16. October 1848 in der deutschen Gesellschaft gehaltene Rede: der Spinozismus als unendliches Revolutionsprincip und sein Gegensatz. Königsberg 1848. Es hat nicht an Leuten gefehlt, welche Erörterungen, wie die letzten von Taute, als übertrieben bezeichnet haben und es ist sogar von Männern, die eine hellere Einsicht über dergleichen Dinge pflicht- und amtsmässig haben sollten, die Rede gefallen, als ob dabei eine Reaction getrieben würde, welche den gemachten Fortschritten in der wissenschaftlichen Cultur die gebührende Anerkennung verweigere. Was den ersten Vorwurf betrifft, so dürfte er in aller Kürze seine Erledigung finden durch eine Expectoration in der philosophischen Zeitschrift einer Fraction der Hegel'schen Schule, welche den Titel „der Gedanke“ führt, und sich zur Aufgabe nimmt, die „Idee“ als das „Treibende der Weltgeschichte“ mit „Bewusstsein an die Spitze der weltgeschichtlichen Bewegung zu stellen“ und „vor den Augen der ganzen Nation den bewegenden Mächten der Welt mit der Unparteilichkeit und Leidenschaftslosigkeit der sich selbst in ihnen beweisenden Vernunft nachzugehen.“ Anschliessend an eine Correspondenz eines gewissen Marselli aus Neapel vom 1. November 1860 spricht sich die Redaction über die italienische Revolution, mit Hinweisung darauf, was der König von Preussen nach dem Vorbilde Victor Emanuel's zu thun habe, in sehr naiver Weise folgendermaassen aus:

„Wenn wir in diesem Jahre die Ideen der neueren Philosophie unmittelbar in That umschlagen sahen, so haben wir Deutsche freilich nicht, wie die Südländer, nach dem Sprichwort, den Kopf so nah bei der Mütze (*la tête près du bonnet*). Schon 1848 hat bei uns die That zur Einigung Deutschlands begonnen, und nach zwölf Jahren sind wir wieder zur blossen Idee zurückgeschleudert, während Italien die That in Einem Jahr vollbrachte. Wenn Victor Amadeus Friedrich II. nachahmte, um sich ein streitfertiges Heer zu schaffen, so scheint es dagegen jetzt der preussischen Regierung nicht angenehm zu sein, dass ihr die neu erstandene sechste Grossmacht ein so thatkräftiges Beispiel gegeben hat. Wir sind nicht gemeint, dass das preussische Heer gleich in Hannover oder Baiern einrücken solle, um die deutsche Einheit zu Stande zu bringen. Aber wenn, statt doctrinäre Ideen auszusprechen, um zwischen Legitimität und Nationalität nur mitten hindurch zu steuern, Preussen, was übrigens schon Friedrich II. that, dem Könige von Sardinien offen die Hand zum Bruderbunde böte, um das neue Königreich Italien vor der Abhängigkeit vom westlichen und vor dem Angriff des östlichen Kaisers zu schützen: Venetiens Loskauf unterstützte, statt seine Unterdrückung, durch irgend welche Zusicherung es sei, zu begünstigen, so würde Deutschland und Italien wieder Eins; und diesem Siebzig-Millionen-Reiche würde England keinen Augenblick sein Bündniss anzutragen zaudern, um Europa gegen den dreifachen Imperialismus zu schützen. Thäte Preussen dies Eine, was Noth, nach Aussen, wie es nach Innen mit Durchführung einer aufrichtigen Repräsentativverfassung vorgehen müsste: so fiel ihm alles Uebrige, nach der Schrift, von selber zu. Ganz Deutschland wäre moralisch von ihm erobert worden, und Kurhessen, Holstein und Mecklenburg gäben auch bald gerechte Ursache zum materiellen Einschreiten. Das sei unser Deutschland und dem Könige Wilhelm dargebrachter philosophischer Neujahrswunsch!“ So, der Hegelianische Gedanke. —

Bei einer Weltansicht, in der die ursprüngliche Thätigkeit als die eigentliche Substanz, der absolute Process als das absolute Sein, die Weltdialektik, nach dem bekannten Schema von Thesis, Antithesis und Synthesis, zum absoluten Princip hingestellt wird, wie es ebendas. S. 168 von der „neuern Philosophie“ heisst, dürfen dergleichen Evolutionen von einer verständigen Besonnenheit zu einem politischen Fortschrittstaumel nicht befremden. Ueber die Aehnlichkeit solcher politischer Theorien und Actionen mit den bekannten Erscheinungen geistiger Störungen, welche gleichsam deren Parekbasen bilden, vergleiche man die Auseinandersetzung bei Taute, Religionsphilosophie Th. II, Vorrede S. IV fg.

Was endlich den Fortschritt in der wissenschaftlichen Cultur

betrifft, so wird derselbe keineswegs geleugnet, nur dabei nicht vergessen, dass es schlechte und gute Culturen und darnach auch zweierlei Arten von Fortschritten, die eine auf dem Wege des Irrthums, die andere auf dem Wege richtiger Erkenntniss giebt. Um über die gepriesenen wissenschaftlichen Fortschritte der neueren idealistischen Philosophie die erforderliche Einsicht zu gewinnen, sei hiermit auf die Abhandlung von Ch. A. Thilo: Die Grundirrhümer des Idealismus in ihrer Entwicklung von Kant bis Hegel, verwiesen. Vergl. Zeitschrift für exacte Philosophie, Bd. I, Heft 3 und 4, Leipzig 1860. Wer über die Einflüsse der falschen Speculationen der modernen Philosophie auf die wissenschaftliche Rechts- und Staatslehre nähere Aufschlüsse verlangt, dem sei noch die neueste Schrift desselben Verfassers: die theologisirende Rechts- und Staatslehre. Eine historisch-kritische und thetische Untersuchung über die Principien der Rechtsphilosophie und die damit zusammenhängenden philosophischen Disciplinen, mit besonderer Rücksicht auf die Ansichten Stahl's, Leipzig 1861, bestens empfohlen.

Zu §. 8. Ueber die verschiedenen Allgemeinbegriffe, welche als sogenannte Moralprincipien aufgestellt werden, vergleiche die grösseren Handbücher der theologischen Moral, z. B. von Reinhard und Ammon und Anderen. Man findet in diesen Schriften zum Theil sehr treffende Bemerkungen über die einzelnen aufgestellten Moralprincipien, dabei aber eine merkwürdige Unbehutsamkeit in der Aufstellung der eigenen, nicht minder unzulässigen. Zur weiteren Kenntnissnahme des Historischen sind, ausser den bereits erwähnten Schriften, Hartenstein: die ethischen Grundbegriffe, und Taute: Religionsphilosophie, Bd. I., noch zu benutzen. Vergl. auch Garve: Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, Breslau 1798. J. Ch. F. Meister: über die Gründe der Verschiedenheit der Philosophie im Ursatze der Sittlichkeit. Eine Preisschrift, Züllichau 1812, 4. W. Wehrenpfennig: die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe. Berlin 1856. 4. Stäudlin: Geschichte der Moralphilosophie. Hannover 1822. Die Schrift von Feuerlein: die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Moral, Tübingen 1855, ist wenig brauchbar. Ein Autor, welcher der philosophischen Sittenlehre die Aufgabe stellt, „die Fäden aufzufinden, an denen die äussere Welt mit der inneren Sittlichkeit zusammenhängt“ und von „Versöhnung von Geist und Natur im Gebiete des sittlichen Willens“ redet S. 18, von einer „apriorischen Wurzel von dem Sein des Subjects als eines sittlichen“ faselt S. 7

und vom Gewissen sagt, „es sei nichts anderes, als eine Seite des Menschen, die innere Kehrseite der seinem Wesen anhaftenden sittlichen Bestimmung“ S. 5, steht es übel an, sich über die Leistungen eines Stäudlin und De Wette, wie unvollkommen sie auch sein mögen, zu erheben, geschweige denn in seiner durch eine Menge von schiefen und lückenhaften historischen Auffassungen ausgezeichneten Geschichte der Moral, unter dem Titel: die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, sich über einen Denker, wie Herbart, zu Gericht zu setzen.

Zu §. 9. Nachdem schon die Alten, insonderheit Platon, auf die Unterscheidung einer bloß relativen von einer absoluten Werthschätzung hingewiesen hatten, mit Ausführung derselben aber noch nicht recht zu Stande gekommen waren, war es erst Kant vorbehalten, die Unbedingtheit des sittlichen Lobes oder Tadels und die Unabhängigkeit desselben von allen anderen Nebenrücksichten des Nutzens oder Interesses entschieden geltend zu machen, und dadurch die Selbständigkeit der Ethik, als einer rein formellen Wissenschaft, zu begründen. Wie entschieden er nun aber auch die Verwechselung einer natürlichen Erklärung des sittlichen oder unsittlichen Handelns mit den Normalbestimmungen über dasselbe zurückwies, und wie bestimmt er den Willen als den eigentlichen Gegenstand der sittlichen Beurtheilung bezeichnete, so kam er doch nicht über die leere Normalbestimmung eines kategorischen Sollens mit dem Prädicat der Allgemeingültigkeit hinaus. Durch seine Nachfolger in idealistischer Richtung, also in der Reihe von Fichte, Schelling, Hegel, ward dieser Mangel nicht beseitigt, sondern nur bis ins Enorme ausgeweitet. Man glaubte über die Kant'sche Allgemeinheit noch weit hinausgehen zu müssen, und verdarb so gänzlich, was Kant angefangen hatte. Den Mangel der Kant'schen und Fichte'schen Lehre völlig einsehend, ging schon im Anfang dieses Jahrhunderts Herbart darauf aus, diejenigen Grundverhältnisse des Wollens vollständig und deutlich nachzuweisen, welche die letzten Beziehungspunkte der sittlichen Beurtheilung bilden und den normativen Gehalt für die Begriffe gut und böse darbieten. Eine glückliche Entdeckung führte ihn zur Aufstellung aller möglichen hier in Betracht kommenden Willensverhältnisse in einer Reihe disjunctiver Glieder, welche sowohl nach vorn als nach hinten geschlossen und zwischen ihren Anfangs- und Endpunkten so verdichtet ist, dass kein neues Glied darin eingeschoben werden kann. Hierdurch ward nun ungemein viel gewonnen. Das Nachdenken ward von dem Herumschweifen auf fremden Gebieten oder in wüsten Allgemeinheiten abgelenkt und die eigentlichen Gegenstände einer auf die eigentlichen Principien der

ethischen Beurtheilung gerichteten Untersuchung zugewendet. Wie Viele dadurch sich in ihrem Denken zurechtweisen liessen, ist gleichgültig für die Richtigkeit der Sache, nicht aber gleichgültig für eine angemessene Sorge um die ethischen Interessen auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntniss. Ein halbes Jahrhundert, welches seitdem vorübergegangen ist, ist wenigstens insofern lehrreich genug geworden, dass man nun recht deutlich sehen kann, wie wenig Erhebliches und wie viel Falsches, Wüstes und Unerquickliches herausgekommen ist bei dem Bestreben, in einer den Weisungen Herbart's entgegengesetzten Richtung auf eine wissenschaftliche Weise ethische Fragen zu behandeln. Aus einer so reichen und mannichfachen Erfahrung, zu welcher die bei weitem noch nicht überwundene Verbildung und Unbildung mittelst der vorherrschenden idealistisch phantastischen und spinozistischen Strömung immer noch neue Data liefert, ergiebt es sich mit wachsender Evidenz, dass man nicht glauben darf, in der wissenschaftlichen Einsicht über sittliche Verhältnisse einen Fortschritt gemacht zu haben, so lange man nicht sehr speciell auf die von Herbart verdeutlichten ethischen Grundverhältnisse eingegangen ist, gleichviel, ob man bei den Bestimmungen dieses Mannes stehen bleibt, oder irgend welche Abänderungen derselben aus wissenschaftlichen Gründen vorzunehmen sich veranlasst fühlt. Dass dem so sei, darüber vereinigen sich immer mehr die Stimmen derer, welche ethische und ästhetische Fragen zum Gegenstand tiefer eingehender historischer oder philosophischer Forschung machen; frühere Antipoden sind gegenwärtig dem Herbart'schen Ideenkreise bedeutend näher gerückt, und haben von ihm nach Vermögen sich angeeignet; andere arbeiten sich mit ihren Fallacien *ignorantiae vel mutationis elenchi* vergebens ab, um die Herbart'schen Eröffnungen als unerheblich hinzustellen.

In Betreff des Irrthums aber gewisser Schöngeister, sich besonders berufen zu fühlen, über den wissenschaftlichen Werth der philosophischen Ethik Herbart's darum, weil sie auf ästhetische Urtheile gegründet wird, ihre lobende oder tadelnde Stimme abzugeben, möge eine Aeussierung Herbart's hier ihren Platz finden, nach welcher er sich vor derartigen Incompetenzen verwahrt. In seinen Briefen nämlich zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, S. 246, Werke, Band IX, S. 380, sagt er Folgendes:

„Das aber werden Sie gewiss am allerwenigsten meinen, dass ich etwa, weil ich die Ethik auf ästhetische Urtheile gründe, um dieser Urtheile wegen, die den Willen zum Gegenstande haben, die ganze Aesthetik, die alles mögliche Andere in ihren Kreis aufnimmt, vertheidigen, — oder, wenn das überall unnöthig ist, die Aesthetik mit ihren untergeordneten Theilen, den Kunstlehren, verwechseln — oder

falls auch diese und in ihrer Mitte die Poetik, keiner ernstlichen Vertheidigung bedürfen, darum jeden, der als Dichter gross ist, für hülfreich zur Nationalbildung erklären, — und vollends gar die Entscheidung philosophischer Streitfragen vom Gutachten einiger Dichter erwarten würde. Vielmehr möchte ich den Dichtern anheim stellen, sich zur Deckung der schwachen Seite ihres Ruhms mit der Philosophie durch einen Contract auseinander zu setzen, dessen erster Artikel dahin lauten müsste, dass sie, die Dichter, Verzicht darauf thäten, die Rolle der Philosophen zu spielen. Oder können Sie etwa glauben, mein Theurer, das Lessing und Göthe, vielbeschäftigt und vielbelesen wie sie waren, sich jemals Zeit genommen haben, ein zum Theil so langweiliges Buch, wie Spinoza's Ethik, ganz, und wiederholt, — kurz, so zu lesen, wie man es lesen muss, um sich ein gültiges Urtheil darüber zu erwerben?“

Ueber das Verhältniss der Kunsttheorie Herbart's zu denen seiner Vorgänger verdient nachgelesen zu werden, die: Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft von R. Zimmermann, Wien 1858.

Zu §. 12. Man unterscheide den ästhetischen und ethischen Idealismus vom metaphysischen Idealismus. Letzterer ist eine falsche Richtung der Philosophie, welche die Realität eines unabhängig vom Denken Gegebenen leugnet, Denken und Sein mit einander identificirt, Classenbegriffe als die eigentlichen Realitäten ansieht und das Ich zum absoluten Producenten der Dinge macht. Das wissenschaftliche Gegentheil davon ist der rationale Realismus, welcher sich vor allen Dingen deutlich zu machen sucht, was das unabhängig von unserem Denken und Wollen Gegebene ist, und nach gehöriger Verdeutlichung desselben, als des allgemein Bekannten oder Anzuerkennenden und Gewissen, durch evidente Methoden im Denken zu dem noch Unbekannten und Gesuchten fortschreitet. Der rationale Realismus bezeichnet die allgemeine wissenschaftliche Ordnung des Denkens und Forschens nicht allein auf dem Gebiete der Geschichte, Naturwissenschaft und Metaphysik, sondern auch bei ethischen und ästhetischen Fragen. Bei diesen letzteren aber ist er sich's wohl bewusst, dass das Ziel der Untersuchung nicht auf ein Sein, sondern auf die absolut gültigen Normen eines Sollens ausgeht und da er dies nicht in einem Reellen, sondern rein Ideellen sucht, so nimmt er hier den Charakter des ethischen und ästhetischen Idealismus an. Der metaphysische Idealismus dagegen vermag sich

nicht zur reinen Idealität zu erheben, sondern mischt entweder den Begriff des Seins oder des Werdens in seine Bestimmungen über das absolut Normative hinein, was die Folge ist seiner ursprünglichen Ungenauigkeit in Auffassung des Realen oder dessen, was eine absolute Setzung beansprucht. Seine Methode widerstrebt den Gesetzen der Logik, indem aus gewissen allgemeinen Begriffen etwas abzuleiten versucht wird, was nicht in ihnen liegt. So z. B. aus absoluter Thätigkeit die Realität und Idealität; aus dem Wollen das gute Wollen, oder aus ästhetischen Gefühlen das Gefühlte, wie erst neulich noch der Hegel'sche Aesthetiker V. Fischer gemeint hat, welcher die ästhetischen Tonverhältnisse rein aus dem Gefühle ableiten wollte. Ueber die Verkehrtheiten einer Theorie, welche die Gefühle als den Inhalt annimmt, welchen die Tonkunst darzustellen habe, vergl. die schätzenswerthe Abhandlung des Prof. Dr. E. Hanslick in Wien: Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Aesthetik der Tonkunst. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig 1858, Cap. II.

Eine leicht fassliche Darlegung über das Verhältniss des metaphysischen Realismus und des metaphysischen Idealismus zur Erfahrung und Logik findet sich im ersten Hefte der zweiten Auflage des *Antibarbarus logicus* von Cajus, bes. Tit. Einleitung in die allgemeine formelle Logik, Halle 1853, §. 13.

Halten wir also in Betreff des Gegenstandes unserer Untersuchung fest, dass die leitende Frage nicht darauf gerichtet ist, was wahr oder unwahr, richtig oder falsch ist. Dies wäre eine rein logische Frage. Auch nicht was wirklich ist und wirklich geschieht und wie das wahrhaft Wirkliche oder Reale theils mit einander, theils mit den inneren und äusseren Erscheinungen in Verbindung steht. Dies wäre eine metaphysische und rein theoretische Frage. Unsere Frage ist vielmehr darauf gerichtet, was eine bestimmte Art des Sollens begründet und fällt daher in das Gebiet der praktischen Philosophie. Diese geht nicht auf blosse Wahrheitsbestimmungen, auch nicht auf Seinsbestimmungen, sondern auf absolute Werthbestimmungen, welche die letzten Beziehungsgedanken für das Sollen bilden, aus.

Die aufgestellte Eintheilung der Philosophie in besondere Disciplinen, je nach den verschiedenen Arten der Objecte philosophischer Untersuchung darf jedoch nicht so angesehen werden, als ob die besonderen Theile der Philosophie durchaus beziehungslos nebeneinander gingen oder stets einander fremd blieben. Es ist etwas Anderes, wenn man zunächst irgend welche Gegenstände rein für sich untersucht, und wieder etwas Anderes, wenn man die Resultate der verschiedenen Untersuchungen für weitere Zwecke zu benutzen beginnt. Hier

kommen Verbindungen in Betracht, von denen man vorher abzusehen hatte, um die verschiedenen Arten der Untersuchung, welche das Verbundene forderte, nicht mit einander zu vermischen. So reicht es für unser praktisches Interesse nicht hin zu wissen, was gut und böse, schön und hässlich ist, es drängt sich daneben auch noch die Frage zur Beantwortung auf: wie denn das Gute in dem wirklichen Wollen und Handeln gefördert und das Böse vermieden oder beschränkt werden mag, sowohl bei einzelnen Individuen, als auch in der menschlichen Gesellschaft. Hier tritt das Bedürfniss nach psychologischen Aufschlüssen ein, und es erheben sich Fragen wie folgende: in welchem Verhältniss steht die Einsicht zum Wollen und das Wollen zum Vollbringen? Wie gelangt das ästhetische Urtheil, welches an sich keine Macht ist, dazu, das Wollen zu beherrschen? Was gehört erst dazu, dass es im Bewusstsein auftrete? — Der Gedanke eines nach ethischen Musterbildern gezeichneten Staats würde eine noch sehr mangelhafte Staatstheorie abgeben, welche von seiner Physiologie und von den Gesetzen, nach welchen die in ihm vereinigten psychologischen Kräfte wirken, noch nichts weiss. Die angewandten philosophischen Wissenschaften der Pädagogik und Politik fordern also eine Verbindung der praktischen Philosophie mit den Resultaten der theoretischen Philosophie. Aehnlich ist es bei religionsphilosophischen Betrachtungen. Es ist nicht genug, dass man die sittlichen Ideen in ihrer Eigenthümlichkeit und ursprünglichen Evidenz erkennt und ausserdem sich eine Einsicht verschafft hat in die Schwierigkeiten und Mängel bei Realisirung des Guten. Wird das Gute endlich noch zur Herrschaft gelangen? welche Aussicht bietet sich uns dafür dar? Giebt es eine blosse natura naturans oder giebt es wirklich einen persönlichen Gott, welcher das Weltregiment führt, und was haben wir von ihm zu hoffen und zu fürchten? Das sind noch andere hier eintretende Fragen.

Kurz, erst durch gesetzmässige Verbindung der einzelnen philosophischen Disciplinen und die Benutzung ihrer Resultate in der rechten Weise und an der rechten Stelle werden viele und zwar sehr wichtige Fragen beantwortet, die man sonst gewohnt ist sehr voreilig in den Vordergrund ethischer Untersuchungen zu stellen und für welche man gleichsam aus dem Stegreif eine Antwort verlangt, ohne zu erwägen, wie viele Vorbereitungen dazu gehören, sie nur einigermaassen befriedigend zu erledigen.

Zu §. 13. Man hüte sich, das, was man unter den Ideen zu verstehen hat, mit blossen Allgemeinbegriffen zu verwechseln. Ein Begriff ist jedes Vorgestellte, wenn man dabei absieht von der Art und Weise, wie es zum Vorstellen gelangt ist, und lediglich das Was oder

den Inhalt des Vorgestellten dabei im Auge hat. Macht nun das mehreren Einzelbegriffen Gemeinsame diesen Inhalt aus, so nennt man einen solchen Inhalt einen Gemeinbegriff oder auch allgemeinen Begriff. Einen solchen nach den strengen Ansprüchen der Logik wirklich zu denken, ist sehr schwer, es gelingt meistens nur unvollständig. Deshalb sind die reinen Allgemeinbegriffe vielmehr ein Postulat für das wirkliche Denken, als dass sie wirklich gedacht würden. Solche logisch ausgebildete Allgemeinbegriffe kann man daher logische Ideale nennen. Von einem besonderen Werth derselben oder des durch sie Denkenden ist dabei nicht die Rede, ebensowenig, als man Werthbestimmungen im Sinne zu haben braucht, wenn man sagt, man habe sich eine Idee von etwas gebildet. Hier bezeichnet Idee oft so viel bloss als Vorstellung. Eine solche Vorstellung kann den Charakter von etwas Vorbildenden gewinnen, wenn es sich um Ausführung des Vorgestellten handelt; ob dies aber gut oder schlecht, schön oder hässlich ist, das kann dabei noch ganz unentschieden sein. Reden wir nun von sittlichen Ideen, so soll dies nicht so viel sein, wie wenn man bloss von sittlichen Begriffen redet, etwa in der Weise des früheren und bei den Franzosen gegenwärtig noch üblichen Sprachgebrauchs, wonach man in der Logik von Ideen redet und darunter nichts anderes als blosse Begriffe versteht, vergleiche *La Logique de Port-Royal (l'art de penser) par Arnauld, Part. I., Chap. 1 fg.* und dessen Abhandlung dazu: *Des vraies et des fausses idées, in den Oeuvres philosophiques d'Arnauld par Jourdain, Paris 1843, pag. 347 fg.*; ferner *Leibnitz, Nouveaux essais II, 1 fg.*, wo sowohl von *idées sensibles* als von *idées de l'entendement* die Rede ist. Unter den Neuern vergl. u. A. *Principes de logique par le Baron de Reiffenberg. Bruxelles 1843. I, 3 fg.* Auch reden wir hier nicht von den sittlichen Ideen in der Weise, wie man den Ausdruck Idee in neuerer Zeit vorzugsweise zur Bezeichnung von Vorstellungen oder Begriffen gebraucht hat, welche einem sogenannten höheren Seelenvermögen als angeborene Mitgift zukommen oder von ihm selbst steigen gebildet sein sollten, wie die sogenannten Vernunftideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Unter Ideen in dem von uns gebrauchten Sinne versteht man vielmehr vorbildliche Gedanken als absolute Musterbilder der Vortrefflichkeit. Sie unterscheiden sich von den Ideen im platonischen Sinne dadurch, dass sie nicht bloss die allgemeinsten Qualitäten der Dinge ausdrücken, sondern nur solche Qualitäten, die Anspruch auf absolute Werthschätzung machen; ferner dadurch, dass sie nicht als metaphysische Realitäten gelten sollen, sondern blos als gültige Normen, für eine bestimmte Art von Beurtheilungen. Zum richtigen Verständniss der platonischen Ideen darf nicht unbeachtet bleiben, was Herbart

über sie auseinandersetzt: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 5. Aufl., Leipzig 1850, §. 143 fg. und Strümpell in seiner Geschichte der griechischen Philosophie, Bd. I, §. 89 fg. und Bd. II, S. 186. Vergleiche hierzu auch die für die Anfänger sehr instructive Abhandlung von Bonitz: Platonische Studien. Aus dem Aprilheft der Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissensch. besonders abgedruckt, Wien 1858.

Zu §. 14. Die Frage nach dem Gegebenen für eine Wissenschaft darf nicht allgemeiner aufgestellt werden, als das Bedürfniss verlangt. Die Behandlung dieser Frage im allgemeinsten Sinne gehört zu den Vorfragen der Metaphysik. Die dabei vorzunehmende Skepsis unter der Voraussetzung der gemeinen Weltansicht, als auch unter der Voraussetzung einer schon weiter fortgebildeten Reflexion (höhere Skepsis), wie sie am vollständigsten und durchgreifendsten zuerst von Herbart behandelt ist, vergleiche dessen Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, §. 17 fg. und Hartenstein, die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, Leipzig 1836, S. 26 fg., betrifft andere Punkte, als diejenigen sind, welche bei der praktischen Philosophie in Frage kommen. Auch auf diesem Gebiete haben sich schon von Alters her mancherlei skeptische Betrachtungen geltend zu machen gesucht, welche kritisch einer besonderen Behandlung zu unterwerfen, kein unverdienstliches und dabei nicht sehr schweres Unternehmen wäre.

Zu §. 16. Dass die Thatsache des Gewissens recht wohl dazu benutzt werden kann, um von ihr aus zur Kenntniss der sittlichen Ideen fortzuschreiten, versteht sich von selbst. Wer aber meint, in der Gewissensstimme unmittelbar schon den eigentlichsten Ausdruck der sittlichen Werthschätzung zu finden, „hält die Unterschiede der sittlichen Ideen hinter der Einerleiheit des Affectes versteckt, welcher entsteht, wenn nach irgend einer von den Ideen — gleichviel nach welcher — Jemand sich selbst lobt oder tadelt. Böses Gewissen thut weh; und in diesem Schmerze merkt man nicht, wie er entstehe; fast so wenig als Jemand, der sich gestochen fühlt, daran merkt, ob ihn ein Dorn sticht oder eine Nadel. Darum sage ich, das Gefühl ist platt geworden. Aber war es denn ursprünglich ebenso platt? Wenn wir uns die Idee des Wohlwollens denken, so fühlen wir deren Schönheit; wenn wir statt dessen uns die Idee des Rechts vergegenwärtigen, so fühlen wir deren Strenge. Ist nun jenes Gefühl und dieses einerlei? Gewiss nicht! Erst indem das Gefühl der ersten und das der zweiten Art sich mischt mit dem, hiermit gar nicht noth-

wendigen Gefühle des Selbstlobes oder Selbsttadels, fängt die Eigenthümlichkeit des einen und des anderen gewöhnlich an zu verschwinden; kommt aber der Affect, — wird dem Menschen heiss und kalt in dieser Selbstbetrachtung, — alsdann ist Nerv und Blut in Aufregung, und was der Mensch nun fühlt, das unterscheidet er kaum noch von irgend einer durch fröhliche oder traurige Botschaft erregten Wärme oder Kälte. Daher konnte sogar die Glückseligkeitslehre mit der Moral vermengt werden; an Unterscheidung der ersten Gründe alles Sittlichen war dann vollends nicht zu denken.“ Siehe Herbart: Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik. Kl. Schr. II, S. 567, Werke, Bd. X, S. 389.

Will man nun aber wirklich vom Gewissen aus den Weg zu den letzten Gründen der sittlichen Einsicht einschlagen, so hüte man sich, diese Thatsache des Gewissens durch falsche Deutung für wissenschaftliche Untersuchung unbrauchbar zu machen. Dies geschieht aber eben dann, wenn man ohne Weiteres die Vorstellung von Gott zum Beziehungspunkt der sittlichen Einsicht macht.

Es sind zwar vermöge unserer Erziehung die Vorstellungen von Gottes Willen oft mit unseren Urtheilen über gut und böse verbunden, doch folgt daraus gar nicht eine ursprüngliche Beziehung des Gewissens zur Gotteserkenntnis, und es ist ein grober Fehler, dasjenige, was nur durch eine Reihe von Mittelgedanken im Zusammenhang mit einem Anderen steht, geradezu als unmittelbare Beziehung auf dies Andere auszugeben. Doch gesetzt, es böte sich im Gewissen eine unmittelbare Kenntniss des Willens Gottes dar, wodurch soll er sich als absolut verbindlich für uns erweisen? Etwa dadurch, dass er uns als ein sehr mächtiger erscheint? Die Macht verbürgt aber noch nicht die Güte. Wie erkennen wir diese? Unser Inneres soll Zeugnis davon geben! Aber etwa durch die Furcht vor der Macht, oder durch Ueberlegungen von der Nützlichkeit des Gebotenen? Das gäbe eine rohe Moral, wie religiös sie sonst auch scheinen mag. Es kann daher von der Thatsache des Gewissens in der philosophischen Moral nur in der Weise ausgegangen werden, dass wir uns die Verhältnisse, worauf jener Wille sich bezieht, zum deutlichen Vorstellen bringen, Verhältnisse, denen wir nicht umhin können, einen absoluten Beifall zu zollen. Wie wir aber das anzufangen haben, oder wie sich dies zum Theil von selbst schon macht, darüber durch blossе Phrasen Auskunft geben zu wollen, wie etwa die Reden von einer Entwicklung der sittlichen Natur des Menschen, von Herstellung des göttlichen Urbilds durch eine Urerinnerung, oder von sittlichen Vernunftthaten, endlich durch Hinschieben der religiösen Glaubensforderungen an den

unrechten Ort: das kann hoffentlich doch wohl für eine wissenschaftliche Behandlung ethischer Fragen nicht ausgegeben werden. Es ist im besten Falle nur eine Zirkelbewegung des Denkens. Völlig widerwärtig ist aber dergleichen, wenn es mit grosser Prätension als Ton angeben sollende Weisheit vorgebracht wird, wie dies neuerdings bei dem Ruf und Gegenruf über Verkehr der Wissenschaft von Berlin und Breslau aus geschehen ist. So verheisst Stahl in seiner berüchtigten Vorrede zur dritten Auflage des zweiten Bandes seiner Philosophie des Rechts auf Grundlage der christlichen Weltanschauung, Heidelberg 1854, von der reuigen und bussfertigen Philosophie, welche die Umkehr der Wissenschaft zu Stande bringen sollte, dass durch sie mit Hülfe der Offenbarung „unser ganzer innerster Mensch die sittlichen Ordnungen als die Klarheit seiner Ahnung, als das Bild seiner Urerinnerung, als sein eigenes ewiges Wesen erkenne.“ Es wird von einer beschaulichen Erkenntniss geredet, die den Menschen in den ewigen Ursprung seines Daseins sammle, und aus der „einfachen Thatsache“ der Schöpfung der Welt durch einen persönlichen Gott, nach seinem freien Rathschlusse, d. h. „nach seiner unendlich schöpferischen Wahl,“ respective der „Anschauung der schöpferischen Freiheit, im Gegensatze zur blossen gesetzmässig nothwendigen Explication Gottes“, soll das gewonnen werden, womit die gottlose Philosophie mit ihren successiv einander auffressenden Systemen seither vergeblich sich abgenutzt habe, es zu ergründen. Vergleiche Allihn, die Umkehr der Wissenschaft in Preussen. Mit besonderer Beziehung auf Stahl und auf die Erwiderungen seiner Gegner, Prof. Braniss in Breslau und Prof. Erdmann in Halle. Ein Beitrag zur neuesten Culturgeschichte. Berlin 1855, S. 68 fg. Gleichsam, als ob der Breslauer Gegner Stahl's in Dreistigkeit des Behauptens und in überschwenglicher Rede ihm nichts nachgeben wollte, legt derselbe dem Menschen unter dem Titel Vernunft ein Vermögen bei, welches ihm einen „unendlichen Werth“ gebe, nämlich das Vermögen Gott zu vernehmen, „in sich selber und in allem Dasein ausser ihm.“ Die Vernunft sei „die Macht, kraft welcher der Mensch schon ganz ursprünglich über alles Sinnliche und Endliche hinaus sei, und das Uebersinnliche und Unendliche nicht bloss suche, sondern unmittelbar finde und ergreife.“ Die Bethätigungen der Vernunft sei die sittliche Arbeit der Geschichte der Menschheit; sie umfasse mit gleicher Energie alle Richtungen des menschlichen Daseins, alle Wesenskräfte des Menschen, nicht blos sein Wollen, sondern auch sein Fühlen und Denken und bringe dabei folgende drei gediegene Gestalten der Sittlichkeit hervor: das Staatsthum, die Philosophie und Kunst. Etwas normativ Feststehendes giebt es also nicht, sondern das für die Sittlichkeit Normative

ist ein Werdendes, das wegen seiner unendlichen Aufgabe nicht fertig wird. Vergleiche Ebendas. S. 151. 159.

Es würde unbegreiflich sein, wie sonst verständige Männer dazu kommen, dergleichen Abenteuerlichkeiten für wissenschaftliche Gedanken auszugeben, wenn nicht die lange Gewohnheit eines schlechten Philosophirens die Wege dazu geebnet hätte. Namentlich trägt der Schellingianismus in seinen verschiedenen Verzweigungen die Hauptschuld daran. Er ist es, welcher in seiner sehr religiös gefärbten Psychologie geradezu behauptet, dass das Gewissen „das Mitwissen der Seele mit dem allgegenwärtigen allwissenden Gott sei.“ Vergleiche H. Schubert, Geschichte der Seele — und obgleich die Wissenschaftlichkeit einer Psychologie, welche unter Anderem sich nicht scheuet, von einem Ueberziehen der Seele durch den Geist zu reden, gerechten Verdacht erregen sollte, so hat sie nichtsdestoweniger viel Liebhaber gefunden und ist in ihrer frommen, aber schon sprachlich uncorrecten Gewissensauffassung eine Zeit lang tonangebend geworden.

Eine neue „christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens“ lässt Gott dem Menschen im Gewissen und zwar nur im Gewissen unmittelbar gegenwärtig sein, „das Gewissen ist der Ort im menschlichen Geiste, wo dieser den absoluten Geist in sich selbst findet, wo er sich seiner in jenem bewusst wird.“ In ihm ist das Gottesbewusstsein ursprünglich und unmittelbar gegeben, sowohl als das Bewusstsein von einem Sein Gottes in uns, als von einem Nichtwahrsein unser in Gott. Das Gewissen ist als religiöses Centralorgan des menschlichen Geistes zugleich ethisches Centralorgan, und die Synthese des religiösen und ethischen Factors ist ursprünglich im Gewissen enthalten u. s. w.

Ueber die speculativen Irrthümer der modernen theologisirenden Ethik vergleiche C. A. Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet, Leipzig 1851, eine Schrift, deren sorgfältiges Studium jungen Theologen, welche die Mühe eines wissenschaftlichen Nachdenkens nicht scheuen und zu selbständigen Ueberzeugungen gelangen wollen, nicht genug empfohlen werden kann, wie das z. B. auch zur Zeit vom gelehrten Rudelbach in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche ausgesprochen wird.

Was endlich die willkürliche Herleitung der modernen Gewissenslehre aus den Aussprüchen der heiligen Schrift betrifft, „welche nirgends so vom Gewissen redet, als ob es eine fort und fort sich wiederholende Selbstbezeugung Gottes wäre, deren Echo das Gewissen sei, und deren der Mensch bedürfe, um überhaupt ein Gewissen zu

haben,“ so vergleiche darüber Delitzsch, System der biblischen Psychologie, Leipzig 1855, S. 100 fg.

Schliesslich dürfte es unseren Lesern nicht uninteressant sein, im Gegensatz zur neuesten Scholastik zu sehen, wie, anschliessend an die ältere Scholastik des Thomas Aquino, ohne jedoch an dessen bodenlosen Classificationen des psychologischen Geschehens, der berühmte Jesuit Alphon. Anton. de Sarasa (geb. 1618 zu Nieuport in Flandern, gest. als Prediger zu Antwerpen 1667) die Frage vom Gewissen in seiner Schrift behandelt: *Ars semper gaudendi ex principiis divinae providentiae et rectae conscientiae deducta*. Sie erschien zuerst in Antwerpen 1664 und 1667, sodann Coloniae 1676 und nachdem sie selten geworden war, besorgte J. Chr. Fischer in Jena eine edit. tertia locupletior cum praefatione J. P. Reuschii. Frankof. et Lips. 1741, 2 partes 4. Auch erschien von demselben Fischer eine deutsche Bearbeitung der Schrift, „mit berühmter Männer und eigenen Anmerkungen fast durchgehends erläutert, mit dem Leben des Verfassers sowohl, als auch vollständigen Registern versehen.“ Jena 1748. 2 Bde. 4. (Die 15. Abhandlung des ersten Bandes der lateinischen Ausgabe hat der Hamburger Brockes, ein seiner Zeit gefeierter Dichter, seinem Schwanengesange: Einleitung zum vergnügten und gelassenen Sterben 1747 zu Grunde gelegt; derselbe starb als Befehlshaber des Bürgermilitärs, Protoscholarch und kaiserlicher Pfalzgraf zu Hamburg 1747. Verfasser einer Sammlung religiöser Naturbetrachtungen unter dem Titel: Irdisches Vergnügen in Gott. 9 Bde. 1721 bis 1748.) Im zweiten Theile der obigen Schrift, in welchem *laetitiae perfectae artificium exponitur ac derivatur a recta conscientia*, wird tract. II. de conscientia in genere ejusque natura gehandelt und zuerst gezeigt, dass das Gewissen kein Willensact sei, sondern etwas vom Willen Unabhängiges. Es sei mit Rücksicht auf ein bereits Gethanes: *Intellectus dictamen practicum, seu judicium, quo hic et nunc decernitur, quid secundum rationem modo faciendum sit, aut etiam ratione recta omittendum*. Mit Rücksicht auf ein Vorhaben sei es ein: *judicium intellectus decernentis an res ex ratione peracta sit bene, an vero perperam*. Es setzt also das Gewissen eine Einsicht in das, was gut und böse überhaupt ist, voraus, und entscheidet danach die besonderen einzelnen Fälle. Diese Einsicht sowohl, als das Gewissensurtheil selbst sei das eigenste Eigenthum des Menschen und deshalb wird das Gewissen ein *domesticum tribunal* genannt. Wie nun aber unsere bürgerlichen Gerichtshöfe im Namen der höchsten Obrigkeit oder des Königs Recht sprechen und dadurch höhere Sanction gewinnen, so auch das Gewissen, welches im Namen Gottes handelt. Es sei nicht selbst ein auftretender Gott, wie der Dichter Menander

meint, indem er sagt: *Mortalibus omnibus conscientia deus est*, sondern ein *testis dei in mente humana* nach Cicero und Lactantius. Die Entscheidungen dieses von Gott den Menschen eingepflanzten Tribunal seien selbst dann zu respectiren, wenn die Einsicht, nach welcher es entscheidet, eine irrige ist, IV, §. 25. Freilich dürfe es dabei nicht bleiben, sondern man habe danach zu streben, sich eine richtigere Erkenntniss zu verschaffen. Aber so lange diese noch nicht da sei, habe die vorhandene als maassgebend zu gelten. Um nun aber eine bessere Einsicht zu gewinnen, dazu reiche ein blosses Vorhalten des göttlichen Willens oder göttlicher Gebote nicht aus; es müsse die eigene Einsicht in die *ratio honesti, aequi et recti* hinzukommen. Das blosses Befolgen des Willens Gottes als eines solchen sei noch nichts Gutes, es könnte sogar etwas Verwerfliches sein. Wie das? Die Antwort darauf giebt Folgendes: *Utrumque res sancta sit et deo grata quae agitur, si tamen conscientia reclamante fit, id est contra iudicium quo fieri non posse decernitur, nequidquam bona est res, quae domestico iudicio condemnatur.* Ebend. Das klingt zwar in der Ausdrucksweise etwas sophistisch, doch ist der eigentliche Sinn davon der: Möge eine Handlung, z. B. irgend welche Aufopferung oder Durchführung eines Willens, an sich als noch so werthvoll und gottwohlgefällig bezeichnet werden; kann sich derjenige, welcher sie ausführen soll, noch nicht von ihrem lobenswerthen Charakter überzeugen, ja hat er sogar noch eine solche Vorstellung von ihr, dass sie ihm tadelnswerth oder ungeziemend erscheint, und führt er sie dennoch aus, so bekommt er die Stimme seines Gewissens gegen sich und seine Handlungsweise ist demgemäss nicht als eine gute, sondern als eine verwerfliche zu bezeichnen. Dass aber dem so sei, dies sei eben eine Einrichtung Gottes selbst, nicht eine solche, welche der Mensch nach eigenem Belieben sich gegeben habe.

Wenn irgend wodurch auf die selbständigen Quellen der sittlichen Einsicht in jedem Menschen hingewiesen wird, so ist es in dieser Aeusserung. Was aber das unmittelbar Einzusehende ist, und wie es zur Vorstellung gebracht werden muss, um ein evidentes und unabänderliches Urtheil zu erzeugen, davon hat der sonst sehr ins Specielle eingehende Moralist Sarasa noch nichts. Leibnitz giebt einige Andeutungen davon, welche jedoch Wolff noch nicht zu benutzen verstanden hat. Knüpfen wir bei ihm in der Lehre vom Gewissen an, so setzt er natürlich ebenfalls bei den Gewissensaussprüchen eine Einsicht in den Werth oder in die Verbindlichkeit der bezüglichen Bestrebungen, ob sie gut oder böse sind, voraus, nur beging er den Fehler, vor welchem schon Sarasa warnte, die ursprünglichen Urtheile der absoluten Werthschätzung von der moralischen Selbstbeurtheilung nicht

gehörig zu unterscheiden und das Urtheil über gut und böse geradezu als das Gewissen zu bezeichnen, freilich erst als das theoretische Gewissen, neben welchem es auch noch ein praktisches Gewissen gebe, das sich blos auf die Billigung und Missbilligung eines besonderen Thuns oder Lassens beziehe. Vergleiche Wolff, *Philosophica practica* I, Cap. V, §. 423. Das, was das (praktische?) Gewissen voraussetze, sei vornehmlich „die Kenntniss des natürlichen Gesetzes, wonach wir uns zu gewissen Handlungen und Unterlassungen verpflichtet fühlen. Ohne ein solches Gesetz könne es kein Gewissen geben, sondern Jeder handele dann wie es ihm beliebe“ (§. 429). Worin aber eigentlich dies Gesetz bestehe, woher es komme, dass Jemand zu etwas sich verpflichtet fühle, darüber sucht man bei Wolff vergeblich eine hinreichende Erklärung. Er sagt blos, jenes Gesetz werde uns durch die Vernunft bekannt, es stimme mit dem anderweitig uns bekannten Willen Gottes überein, so dass, was ihm entgegen sei, auch dem Willen Gottes zuwider laufe (§. 442. 443). Je nachdem nun die Einsicht in die *lex naturae* sicher und klar ist, darnach auch die Aussprüche des Gewissens. Im zweiten Theile der *Philosophia practica*, §. 598, wird das Gewissen ganz entschieden für ein secundäres, ja tertiäres Urtheil erklärt. Es heisst daselbst: *actus conscientiae in dato quolibet casu explicabilis est per syllogismum, cujus minor est actio patranda vel patrata, major lex naturalis sive divina aut positiva; conclusio judicium de actionis bonitate vel malitia morali et obligatione ad eandem committendam vel omittendam.* Diese Erklärung ist nicht neu, sondern sie findet sich schon bei Melanchthon. Erwägen wir sie etwas näher und setzen dabei als selbstverständlich voraus, dass auch bei ihr sowohl die Aufstellung der Prämissen, als auch der Art der Conclusio in die handelnde Person verlegt wird, deren Handlung eben den Untersatz des Syllogismus bildet, so dürfte sie sich dennoch als nicht genügend erweisen, um gerade das, was man das Gewissen zu nennen pflegt, zu bezeichnen. Gesetzt nämlich, es hätte jemand ein deutliches Bild von einer Handlung, die er vollbracht hat oder zu vollbringen begriffen ist, und es träte zu diesem Bilde die Vorstellung von einem bestimmten Sollen oder Nichtsollen hinzu, gleichviel ob dasselbe als positives göttliches Gebot, oder als menschliches, oder als eine sogenannte natürliche Ordnung angesehen werden mag, so würde die Vergleichung des Inhalts der *propositio minor* mit dem Inhalt der *propositio major* im Schlusssatze nichts weiter ergeben, als eine blosse Bejahung oder Verneinung der Einstimmigkeit des Untersatzes mit dem Obersatze; also eine Aussage, ob die in Rede stehende Handlung einem Sollen entspricht oder nicht. Bei einem solchen Urtheil braucht noch gar nicht das stattzufinden, was man Gewissensvorwürfe nennt.

Zu einem Gewissensurtheile muss noch etwas Anderes hinzukommen. Es darf nämlich der in dem Sollen oder Nichtsollen liegende gebietende Wille nicht als ein äusserlicher und fremder angesehen werden, sondern die darnach ihr Wollen beurtheilende Person muss jenem Sollen ihre innere Zustimmung ertheilt und es dadurch zu ihrem eigenen Wollen erhoben haben. Sonst dürfte man leicht in den Fall kommen, die Furcht vor dem befehlenden Willen oder die Scheu vor dem Urtheile Anderer als Gewissensregung anzusehen. Nehmen wir nun an, jemand hätte irgend einem Sollen seine Beipflichtung gegeben, oder durch irgend welche Vorsätze ein bestimmtes Sollen, d. h. ein auf gewisse Zwecke gerichtetes Wollen, gleichviel, wie stark oder schwach, als Norm für anderweitige Willensacte in sich erzeugt, es träten aber Willensregungen oder Willensbethätigungen ein, welche sich mit jenem eine bestimmte Richtung vorschreibenden Wollen im Widerspruch befänden, und dieser Widerspruch würde innerlich wahrgenommen und als Widerwärtigkeit gefühlt, wäre dies schon das, was man ein böses Gewissen nennt, und wäre ein gutes Gewissen weiter nichts als die blosse Einstimmigkeit beider Willensbestrebungen —? Dies würde eine sehr weite Auffassung des Gewissens sein und liesse das beim moralischen Gewissen mitredende eigenthümliche Urtheil des Lobes oder Tadels unberücksichtigt. Dasjenige also, was noch hinzukommen muss, ist ein besonderes und zwar eigenes Urtheil über den Werth oder Unwerth der in Rede stehenden Handlung und zugleich die Erinnerung an diejenigen gleichartigen Beurtheilungen, vermöge deren das in dem vorschreibenden Willen enthaltene Sollen von der wollenden Person als verbindlich anerkannt worden und zum Ziele des eigenen Strebens erhoben ist. Nun kann freilich der Fall sein, dass das Urtheil über den Werth oder Unwerth einer Handlung, oder darüber, ob man zu ihr verpflichtet sei, nicht mit unmittelbarer Evidenz hervortritt, sondern Ueberlegungen und Zurückführungen auf Verhältnisse fordert, über welche man erst wirklich ein bestimmtes und klares Urtheil hat. Ferner kann es fraglich sein, ob es in der Macht des Handelnden stand, eine That zu thun oder zu unterlassen. In solchen Fällen kann die Antwort auf die Frage, ob man sich aus einer Handlung ein Gewissen machen solle oder nicht, in syllogistischer Form aufgestellt werden. Daraus folgt aber nicht, dass durchweg eine syllogistische Formulirung der adäquate Ausdruck des Gewissensurtheils ist, namentlich nicht, dass ihm ein allgemeines Urtheil als Obersatz vorausgehen müsse. Das Urtheil des Gewissens tritt in den meisten Fällen viel unmittelbarer ein. Es genügt nämlich oft schon, dass sich mit dem Urtheile des Missfallens, welches sich unmittelbar über das Bild einer vollzogenen Handlung erhebt, die Ueberzeugung verknüpft,

es habe in der eigenen Macht gestanden, das Geschehene zu thun oder zu unterlassen, um denjenigen inneren Vorwurf zu erzeugen, welchen man die Stimme eines bösen Gewissens nennt. Nothwendig dabei ist noch nicht, dass eine bewusste Ausbildung gewisser allgemeiner Maximen des Sollens oder Nichtsollens bei irgend einem vom Gewissen gerichteten Thun stattfindet. Dass es aber dem Menschen nicht gleichgültig ist, Gegenstand des eigenen Beifalls oder Missfalls zu sein, dies findet eben in der Gewissensstimme seinen unwillkürlichen und deutlichen Ausdruck. Ob die Entscheidungsgründe dabei blosse Klugheitsmaximen sind, oder ob sie auf den ursprünglichen Urtheilen absoluter Werthschätzung beruhen, darauf kommt es nicht an, um irgend welche innere Vorwürfe als Ausdruck des Gewissens zu bezeichnen. Es giebt ein moralisches Gewissen und ein logisches Gewissen, und ein diplomatisches Gewissen, oder ein Gewissen nach Rücksichten der blossen Klugheit. Will man aber, vom Gewissen aus, einen Zugang zu dem absolut normativen Inhalt der sittlichen Einsicht gewinnen, so hat man dabei von solchen Fällen abzusehen, wo es sich bei irgend welchen Willensbethätigungen um die Entscheidung über ein blosses Ja oder Nein, also über Einstimmigkeit und Nichteinstimmigkeit von Begriffen oder Willensacten handelt, ferner von solchen, wo blosse Klugheitsmaximen die Entscheidungsgründe sind, und hat seine Aufmerksamkeit nur auf solche Fälle zu richten, wo irgend welche Urtheile des absoluten Beifalls oder Missfallens über irgend ein Wollen die tiefer liegende Beziehung der Selbstbilligung oder Selbstverurtheilung bilden.

Was war nun der eigentliche ethische Hintergrund der Lehre vom Gewissen bei Wolff? Waren es irgend welche unmittelbare Urtheile über gut und böse? Nein! Alle diese ursprünglichen auf gewisse besondere Verhältnisse sich beziehenden Urtheile hatte Wolff zusammenschwinden lassen in sein sogenanntes Vollkommenheitsprincip und sie dadurch ihres selbständigen Charakters beraubt. Alles ist gut, so weit es zur Vollkommenheit, d. h. zum Gelangen zur Fülle dient. Das Streben nach Vollkommenheit war der allgemeine sittliche Grundgedanke. Was aber jenes Wollen seiner Qualität nach sei, was als die absolut vortrefflichen Zielpunkte dieses Strebens angesehen werden müsse, darüber finden wir keine genügende Auskunft bei Wolff. Aus dem Begriffe des Vollkommenen die Qualität dessen, was zur Fülle kommen soll, zu entnehmen ist unmöglich. Sollen wir es hinein legen? Nun dann müssen wir doch zuvor erst eine Kenntniss davon uns verschafft haben, was das sei und was so viel Werth habe, dass man es als Ziel des Strebens aufstellen dürfe. Diese Frage aber ist es eben, welche bei allen denen, die einen einzigen Begriff als Formal-

oder Materialprincip der Ethik aufstellen, keine genügende Beantwortung findet, ja bisweilen gänzlich übersehen wird.

Weil nun bei dem Aufstellen eines sogenannten Vollkommenheitsprincips dem sittlichen Streben die besonderen Zielpunkte fehlen, bei welchen es sein unbedingtes Bewenden haben muss, so war das Wolff'sche Moralprincip ein hohler Gedanke, welcher ausserdem nicht im Stande war, die Moral vor einer eudämonistischen Färbung zu schützen. Dass Kant gerade diesem Mangel entschieden entgegentrat, und die Ethik von aller eudämonistischen Färbung freizuhalten suchte, davon ist bereits schon die Rede gewesen. Hier ist nur noch zu bemerken, dass der Kant'sche sogenannte kategorische Imperativ, welcher den allgemeinsten Ausdruck eines unbedingten, d. h. nicht von anderweitigen Motiven abhängigen Sollens bildete, nicht nur hohl war, wiefern eben eine blosser Allgemeinheit nicht im Stande ist sichere Kennzeichen der sittlichen Würde abzugeben, sondern auch, und was wichtig zu bemerken ist, an Bedingungen haftete, welche ihm wider den Willen Kant's einen eudämonistischen Hintergrund geben. Vergleiche die Nachweisungen hierüber bei T a u t e, Religionsphilosophie aus dem Standpunkte der Philosophie Herbart's. Theil 1. Allgemeine Religionsphilosophie, Elbing (Leipzig) 1840, §. 482 fg.

Zu §. 18. Je mehr das Leben einen bloss geschäftlichen Charakter gewonnen hat, pflegt man eine Handlung nicht nach ihrem unmittelbaren Werthe, sondern nach irgend welchem Zwecke, der durch sie erreicht werden soll, zu beurtheilen. Ist dieser Zweck erreicht, ist die Erwartung befriedigt, so pflegt man dies ganz in derselben Weise auszudrücken, wie man seine Zustimmung zu etwas kund giebt, durch ein „Es ist gut!“ Auf diese Weise kommt es, dass ein blosses Subsumiren eines Thuns unter irgend welche allgemeine Begriffe an die Stelle einer eigentlich ethischen Beurtheilung tritt. Man gönnt sich keine Zeit auf den eigentlichen Gegenstand der Beurtheilung näher einzugehen, die Vertiefung ist schwach, und flüchtig eilt man von Einem zum Anderen hin. Auf diese Weise kommt es auch, dass man oft schon zufrieden ist, wenn man einer Handlung irgend eine Seite abgewonnen hat, wonach man ihren Werth bestimmt, unbekümmert darum, welche andere Seiten sich sonst noch der Beurtheilung darbieten mögen. Die Rücksichten darauf, ob irgend ein Thun oder Verhalten unseren Wünschen und Begehrungen entspricht oder nicht, ob es unmittelbar uns angenehm oder unangenehm berührt, treten dann gewöhnlich in den Vordergrund und gewinnen den Ausschlag. Je platter nun das Leben wird, um so mehr werden blosser Nützlichkeitsrücksichten beim Handeln obwalten, und je mehr blosser Nützlichkeitsrücksichten die moralische Beurtheilung beherrschen, um so platter und gemeiner wird

das Leben. Es ist daher ganz besonders daran gelegen, dass die Klugheitslehre eines blossen Eudämonismus in die Moral nicht als Theorie eindringe. Die alten Philosophen strebten mehr dagegen an, als dass sie darüber hinweggekommen wären. Namentlich gilt das von der aristotelischen Ethik. Durch dieselbe erhielt auch die theologische Ethik des Mittelalters einen vorzugsweise eudämonistischen Anstrich. Der Gedankengang der aristotelischen Ethik, soweit er hierher gehört, ist folgender:

Alles Handeln folgt irgend welchem Zwecke, und wird darnach auch geschätzt. Ein Zweck wird aber oft nur um eines anderen willen verfolgt, dieser wieder um eines dritten willen, und so weiter. Dies kann jedoch nicht ins Unendliche fortgehen, vielmehr muss es einen letzten Zweck geben, den man um seiner selbst willen erstrebt. Welches ist dieser? Man bezeichnet ihn gewöhnlich als die *εὐδαιμονία*. Was sie jedoch eigentlich bedeute, und welches die Mittel dazu seien, darüber weichen die Meinungen sehr ab. Aristoteles geht nun darauf aus, den schwankenden Begriff der Eudämonie genauer zu bestimmen, kommt aber dabei über die im Begriffe des Guten liegende Zweideutigkeit, wodurch nämlich einerseits der Gegenstand des begehrenden Willens bezeichnet, andererseits eine Beschaffenheit dieses Willens selbst angegeben wird, nicht hinaus. Die Güte des Willens soll bestimmt werden durch die Richtung desselben auf die Eudämonie und diese wieder durch den Begriff des Guten. Was ist nun das Gute? Jedenfalls seien darunter nicht äusserliche und von anderen Umständen abhängige Güter zu verstehen; auch nicht etwas bloss vergleichsweise Gutes, sondern etwas um seiner selbst willen zu Erstrebendes. Aristoteles ist aber nicht im Stande, einen besonderen Gegenstand, der eben das absolut Gute sei, anzugeben, daher bleibt ihm bei seinem Begriff der Eudämonie weiter nichts, als das Merkmal des Vergnügens übrig. — Die Eudämonie soll für die Menschen gelten, also muss sie auf diejenige Thätigkeit bezogen werden, wodurch sich der Mensch von anderen lebenden Wesen unterscheidet. Dies sei die Vernunft. Daher wird die Eudämonie bestimmt als eine Art Thätigkeit des Vernünftigen und zwar als eine solche, welche Befriedigung gewährt. Befriedigung aber gewährt nur das Gelingen, deshalb ward die Eudämonie als die Summe des Vergnügens bezeichnet, welches daraus entsteht, wenn die dem Menschen eigenthümlichen Kräfte sich in gelingender, d. h. vollkommenster Thätigkeit befinden. Da nun aber das Gelingen nicht immer in unserer Macht steht, und wir dabei mancherlei äusseren Umständen unterworfen sind, wie kann die absolute Eudämonie Gegenstand des Willens sein? Diese Bemerkung nöthigte den Aristoteles dazu, beim ethischen Zwecke es mit einer relativen, d. h. verhältnissmässig

grössten Eudämonie sein Bewenden haben zu lassen. Das Streben darnach war ihm dann die Tugend. Gesetzt nun aber auch, man gäbe sich mit einer so unvollkommenen Bestimmung des sittlichen Normalzweckes zufrieden, oder gesetzt, es fände im Gelingen der in Thätigkeit versetzten menschlichen Kräfte kein Mangel statt, ist dann schon in der Freude am Gelingen das eigentlich Sittliche zu suchen? Aristoteles fühlte das Ungenügende dieser Bestimmung selbst und suchte daher die Dignität dieser Freude von der sogenannten schlechten Lust dadurch zu unterscheiden, dass er sie näher als eine Freude an dem Rechthandeln bestimmte. Aber was ist das Rechthandeln? Natürlich das Vernünftige, und was dies? Natürlich das Gute, und was das Gute? Das Befriedigende, und was dies? Die Freude am Gelingen vernünftiger Thätigkeit. Aristoteles führt uns also bei seiner ethischen Grundlegung im Kreise herum. Man kann diese Zirkelbewegung des Denkens, sich auch so verdeutlichen. Eudämonie ist die Befriedigung der Begehrungen. Nun giebt es aber gute und schlechte Begehrungen. Wodurch unterscheiden sich die? Dadurch, dass ein guter und braver und verständiger Mann, *ἀνὴρ ἀγαθὸς, σπουδαῖος* und *φρόνιμος*, nach seinem Gutdünken die ersteren wählt und die letzteren verwirft. Wer ist aber dieser? Antwort: Derjenige, welcher nach Eudämonie strebt. Aristoteles störte sich die reine Auffassung der Idee des Guten durch die Rücksicht auf das, was beim Handeln herauskommt. Da nun hierbei glückliche Umstände von grossem Einfluss sind, so kam er mit absoluten Bestimmungen nirgends zurecht. Mögen daher auch seine Vorschriften im Einzelnen mit den sittlichen Anforderungen oft zutreffen, wissenschaftlich begründet sind sie nicht. Ueber das Nähere vergleiche die schätzenswerthe Abhandlung von Hartenstein: Ueber den wissenschaftlichen Werth der aristotelischen Ethik. Besonderer Abdruck aus den Berichten der philolog.-histor. Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig 1859.

Nichtsdestoweniger meint der Professor und Akademiker Trendelenburg in Berlin, dass „bis jetzt Aristoteles gegen die Späteren Stand halte und zwar durch richtige Grundlage des Princips, durch die reine Behandlung der Lust, durch den offenen Blick für die ethische Erscheinung und durch den Reichthum der Ausführung.“ Vergleiche dessen Schrift: Herbart's praktische Philosophie und die Ethik der Alten. Berlin 1856. S. 35. Wir wollen dem Manne nicht seine historische Kennerschaft streitig machen, weder des Aristoteles noch der nacharistotelischen Philosopheme, sondern hier nur den Fall bemerken, dass alle historische Kennerschaft zur Beurtheilung des Werthes des historisch Ueberlieferten doch noch sehr irre führen kann, wenn man

mit der Sache selbst noch so auf gespanntem Fusse steht, wie Trendelenburg mit den Grundbegriffen wissenschaftlicher Ethik. Wir werden auf die Sache bei einer anderen Gelegenheit zurückkommen. Der Einfluss des Aristoteles auf das Mittelalter ist bekannt. Die aristotelische Güterlehre gewann daselbst einen theologischen Charakter. Ward in der mittelalterlichen theologischen Ethik Gott als höchstes Gut aufgestellt, so konnte dies nur so weit einen vernünftigen Sinn haben, als das göttliche Wohlgefallen zum Ziel des sittlichen Strebens gemacht und der Wille Gottes als Norm für das ethische Verhalten aufgestellt wird. Hierbei wird dann von den besseren Theologen, z. B. von Thomas Aquino die absolute Vortrefflichkeit des göttlichen Willens vorausgesetzt. Alles, was Gott will, ist gut und wer etwas Gutes will, will, was Gott will. Vergleiche Summa II. quaest. 20. cap. 10. Handelt es sich aber um die Frage nach der eigentlichen Qualität des Guten oder dem besonderen Was desselben, so reicht es nicht aus, zu sagen: was Gott will, sondern es müssen die speciellen Kennzeichen der Vortrefflichkeit des göttlichen Willens angegeben werden. Sonst dreht man sich bloß im Kreise herum, oder muss zu Erschleichungen seine Zuflucht nehmen, also nicht nur etwas Unlogisches, sondern auch Unsittliches begehen.

Von der Abenteuerlichkeit einer mystischen Hedonik, welche die Versenkung in Gott, sei es durch ein Herabziehenwollen Gottes zu sich, oder durch ein Sicherheben zu Gott, ein Aufgehen in ihm, als Ziel ihres Strebens stellt, sehen wir billiger Weise hier ab. Ebenso von der Rohheit einer theologischen Denkweise, welche, um die Würde oder Freiheit Gottes aufrecht zu erhalten, den Willen Gottes ohne Rücksicht auf irgend eine Beurtheilung, sondern lediglich deshalb, weil es der Wille des Allmächtigen ist, als absolut normativ bezeichnet. Es ist dies weiter nichts, als eine theologische Färbung des Satzes: Macht ist Recht, und die beste Vorbereitung zu einer solchen Weltanschauung, wie sie von Spinoza gelehrt wird.

In neuerer Zeit hat man sich immer entschiedener gegen eine eudämonistische Begründung der Ethik erklärt, doch wie die Ausführung hinter der Absicht bisweilen sehr zurückgeblieben ist, dafür bietet sich uns ein merkwürdiges Beispiel an der Schleiermacher'schen Begründung der Ethik dar.

Die Fehler der alten Güterlehre glaubte Schleiermacher dadurch zu vermeiden, dass er die Ansprüche an die ethische Aufgabe des Lebens recht hoch spannte. Abgehend von dem gewöhnlicheren Güterbegriff, stellte er das höchste Gut als ein durch die Gesamthätigkeit der menschlichen Vernunft zu Erzeugendes auf und bezeichnete als Ziel der sittlichen Thätigkeit die vollendete Durchdringung von

Natur und Vernunft mittelst des organischen Handelns der menschlichen Gesamtvernunft; er redete von einer Versittlichung der in Raum und Zeit gegebenen Natur, oder, wie ein theologischer Ethiker dafür zu sagen beliebte, er stellte das als die sittliche Aufgabe des Menschen: „das Schöpfungswerk seiner Vollendung entgegenzuführen.“

Dass nun eine solche Ethik, welche in ihrer Vollendung Physik, wie Physik in ihrer Vollendung Ethik sein soll, keine Aufgabe wissenschaftlicher Erkenntniss sein könne, sondern dass Schleiermacher hier ein Spinozistisches Ideal von Wissenschaft verfolgt, und sich vergeblich anstrengt, mit falscher Naturphilosophie und falscher Psychologie das Wollen in Zusammenhang mit dem Weltganzen zu begreifen, anstatt absolut normative Bestimmungen für Beurtheilung desselben aufzusuchen; ferner, dass Schleiermacher in Wahrheit kein sittliches Ideal aufstellt, sondern nur eine Art von theoretischer Wissenschaft, welcher er mit Unrecht den Schein einer vorbildlichen giebt, ja noch mehr, dass er ein Handeln vorzeichnet, welches auf Vernichtung seiner eigenen Bedingungen ausgeht: — die Nachweisung dafür siehe bei Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet. Leipzig 1851. S. 196 — 247. Vergleiche dazu die durch einige neue Gesichtspunkte ausgezeichnete Kritik der Schleiermacher'schen Ethik von demselben Verfasser am Schlusse seiner Abhandlung die Grundirrtümer des Idealismus in ihrer Entwicklung etc., siehe Zeitschrift für exacte Philosophie, Bd. 1, Hft. 4; ferner Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Leipzig 1844, S. 114 fg. und Desselben Programme: de ethicis a Schleiermachero propositae fundamento. Partic. I et II, Lipsiae 1837. Strümpell, de summi boni notione, qualem proposuit Schleiermacherus, diss. Dorpat 1838.

Ausserdem verdient über die Verderbung der ethischen Grundbegriffe durch die kosmologische Richtung der Schleiermacher'schen Sittenlehre ganz besonders nachgelesen zu werden die klare Auseinandersetzung bei Herbart: Allg. Metaphysik. Erster historisch-krit. Theil. §. 120 fg.

Wie entschieden auch Schleiermacher der Ueberschwenglichkeit der Romantik und ihrer Neigung zu Paradoxien entgegenzutreten suchte, so wenig vermochte er selbst sich der stark idealistisch und spinozistisch gefärbten Zeitbildung zu entziehen.

Ein starker Widerwille gegen das Gemeine und Gewöhnliche, verbunden mit einem inneren Drange zum höchsten Ziele des Wissens sich zu erheben, mag es erklären, wie ein sonst so gescheidter Mann an die Ethik Anforderungen zu stellen vermochte, welche geradezu als Abenteuerlichkeiten zu bezeichnen sind. Sehr Vieles und zum

Theil sehr Fremdartiges floss auf ihn ein, was ihm nie zu vereinigen oder gehörig auszuschneiden gelungen ist. In diesem Gedränge fehlte ihm die Ruhe, sich dasjenige immer recht deutlich zum Bewusstsein zu bringen, was die gebrauchten Worte eigentlich besagen. Jedenfalls würde er sonst vorsichtiger gewesen sein, und sich den Vorwurf gespart haben, bei dem Bestreben etwas Apartes zu sagen, worauf eben die Worte und Ansätze hindeuten, doch nicht über das Gewöhnliche hinausgekommen zu sein, ja noch mehr, das unzureichende Gewöhnliche durch ein verdorbenes Gewöhnliche oder geradezu Falsche zu ersetzen, wie z. B. das gewöhnliche Verfahren der sittlichen Beurtheilung durch Aufstellung der Behauptung, dass die Aufgabe der Ethik im begreifenden Erkennen bestehe. Vergleiche Thilo a. a. O. S. 210, 215. Schleiermacher ward mehr durch die Strömung der Zeitbildung hingerrissen, als dass er im Stande gewesen wäre, ihr einen festen Widerstand durch den Geist einer exacten Forschung entgegenzustellen.

Sucht man statt eingehender Behandlung wissenschaftlicher Probleme die wissenschaftlichen Aufgaben zu überbieten, so ist es sehr natürlich, dass man sogar der Erkenntniss dessen verlustig geht, was man in der That wissen kann und als Forscher wissen soll. Es ist daher eine sehr unbesonnene Rede, wenn manche Leute von einem ungeheueren Fortschritte reden, der durch Schleiermacher im Gebiete der wissenschaftlichen Erkenntniss gemacht sei. Allerdings hat Schleiermacher manche Mängel der damaligen Popularphilosophie mit der Schärfe eines kritischen Geistes aufgedeckt; andere dagegen sind von ihm keineswegs in befriedigender Weise zurückgewiesen; noch andere sind von ihm nur noch vergrößert. Freilich wenn man den wissenschaftlichen Fortschritt darein setzt, das Denken über die eigentlichen Grenzgedanken hinwegzuführen und das Gefühl, feste Ruhepunkte erlangt zu haben, immer seltener werden zu lassen, so hat darin Schleiermacher viel geleistet. Seine Gedankenpunkte sind oftmals blosse Kommas, und sein Abschluss endet nicht selten mit einem blossen Hiatus. Seinen Entscheidungen mit Ja hängt häufig noch ein Nein an, und umgekehrt. Deshalb hat Taute gar nicht Unrecht, wenn er Schleiermacher auf theologischem Gebiete als den Repräsentanten des dialektischen (auf ein Sein — Nichts gestellten) Bewusstseins und Triebes unserer Zeit in möglichst verhüllter und milder Form bezeichnet und sagt, dass Schleiermacher mit seinem absolutistischen Princip des Sein — Nichts ein dialektisches Zehrfieber in die christliche Theologie und Kirche gebracht habe, an welchem beide, falls das Princip herrschend bleibe, langsam sterben müssten. Vergleiche Taute, Religionsphilosophie III, §. 26. Doch dem sei wie ihm wolle, jedenfalls ist es kein Handeln in dem Geiste Schleiermacher's,

wenn man sich bestrebt, ihn zu popularisiren, oder wenn man eine Art von Phrasenextract sich aus der Lectüre seiner Schriften bildet, mit deren Dunstkreise man dann die sich darbietenden wissenschaftlichen Fragepunkte umzieht, gegen eindringende Kritik eine feindselige oder beleidigende Stellung einnimmt, und dabei noch von der grossen wissenschaftlichen Anregung redet, die von Schleiermacher ausgegangen sei, während man selbst sie doch nur in einen sehr langweiligen Hiatus verlaufen lässt. Schleiermacher war ein Suchender, und mit welchem Eifer er gesucht hat, davon zeugen seine mannichfachen Schriften, unter denen seine „Kritik der bisherigen Sittenlehre“ eine achtungswerthe Stellung einnimmt. Erkennt man dies an, und schiebt man ihn nicht auf die Seite der Dogmatiker oder Schwarmgeister, so kann ihm keine grössere Ehre erwiesen werden, als mit den strengsten Ansprüchen der Kritik seine Leistungen zu beleuchten. Deshalb kann man mit Recht sagen, dass Herbart und seine Schule durch eingehende Kritik Schleiermacher'scher Ansichten ihm mehr Ehre erwiesen haben, als diejenigen, welche mit der plattgetretenen Lehre eines Mannes, dem alle Platttheit ebenso zuwider war, als der Weihrauch einer lobpreisenden und gedankenschwachen Anhängerschaft, eine wissenschaftliche Partei zu bilden suchten, oder welche seine Aufstellungen, an denen er in der letzten Zeit seines Lebens selbst wenig Befriedigung fand (was aus manchen Anzeichen zu ersehen), als wissenschaftliche Zielpunkte hinstellten und darnach ihre Denkweise zu stimmen beflissen waren. „Fortdauernde Beschäftigung mit den Werken eines grossen Mannes ist eine Art von Ehrenbezeugung, die ihm gebührt; jede andere kann er entbehren.“ So urtheilt Herbart in der Vorrede zum zweiten Bande seiner Psychologie in Beziehung auf Kant. Dasselbe Urtheil kann auch für Schleiermacher gelten.

Zu §. 27. Man hat seit Dissen (*de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita*. Gotting. 1812) dem Xenophontischen Socrates öfters den Vorwurf gemacht, als ob er ein gemeines Nützlichkeitsprincip in der Ethik zu sehr vorwalten lasse und den Xenophon getadelt, dass er in Ansehung seines Lehrens sich nicht zu einer würdigeren Betrachtung erhoben habe. Unseres Bedünkens thut man aber daran Unrecht. Zur historischen Treue gehörte sicherlich die Darstellung derjenigen Manier, wodurch Socrates den jungen Athenern die Eitelkeit ihrer Bestrebungen, welche mehr auf untergeordnete Dinge, und nicht auf den eigentlichen Kern eines tüchtigen Wollens gingen, nachzuweisen suchte. Hat man eine eitele und gesinnungslose Jugend vor sich, welcher das abgeht, was man nicht mit Unrecht den wissenschaftlichen und ethischen Pathos nennt, und wofür concrete

Beispiele zu gewinnen, man nicht erst auf die verdorbenen Zustände eines demokratischen Staatslebens, wie des atheniensischen zur Zeit des Sokrates, zurückzugehen hat, so bleibt oft nichts anderes übrig, um abändernd auf deren Willensbestrebungen zu wirken, als das argumentum ad stultitiam oder ad dementiam. Wenn sonst nichts wirkt, so besitzen eingebildete junge Leute gerade gegen eine derartige Imputation eine besondere Empfindlichkeit. Der Major, dass dasjenige, wonach man strebt, nicht gerade etwas Unnützes sein solle, oder dass die Mittel, welche man für einen bestimmten Zweck erstrebt, nicht unzureichend, oder gar dem Zwecke widerstrebend, also widersinnig sein sollen, wird leicht eingeräumt. Man will eben nicht dumm sein, sondern im Gegentheil sehr klug. Es kommt also nur noch darauf an, die besondern Bestrebungen zu beleuchten und durch das dabei sich ergebende Urtheil den minor zu bilden und die Hinführung ad absurdum ist fertig. Das Beschämende einer solchen Ueberführung suchte aber Sokrates durch seine eigenthümliche Ironie zu mildern, indem er als Unwissender Belehrung suchte, und den Vorwurf nicht begreifen zu können, wie etwas mit einander übereinstimmen sollte, auf sich nahm.

Was aber die Auffassung des Guten und Schönen durch das Merkmal des Nützlichen betrifft, so war Sokrates derselben keineswegs so entschieden zugethan, wie es etwa nach memorab. III, 8, 2 fg., wo er sich mehr an den populären Sprachgebrauch anschloss, scheinen mag, sondern kämpfte dagegen bei einzelnen Gelegenheiten sehr stark an. Einem Manne, welcher in den Dichtern seiner Nation nicht unbewandert war, konnte es nicht entgangen sein, dass gegenüber den vielen einzelnen Urtheilen über Schönes und Gutes, welche keineswegs mit Beziehung auf etwas, wofür das schön Genannte schön und das Gute gut sei, ausgesprochen wurden, sondern den Charakter einer unbedingten Werthschätzung an sich trugen, die gewöhnliche ethische Reflexion in der Prosa des Lebens, die den Werth von Verhältnissen und Handlungen nach dem Nutzen zu bestimmen sucht, unzureichend ist. Die stärkste Ironie auf eine derartige Begriffsbestimmung des Schönen ist nicht die, dass ein Mistkorb, wenn er seinem Zwecke dient, als ein schöner Gegenstand bezeichnet ward und dagegen ein vergoldeter Schild, der für seinen Zweck nicht gut gearbeitet war, als ein hässliches Ding: sie findet sich vielmehr im Xenophontischen Symposium, Cap. 5, wo sich Sokrates selbst mit seiner hässlichen Gestalt, gegenüber dem schönen Critobulus, als Muster von Schönheit hinstellt, sofern nämlich das Schöne durch den Begriff des Zweckmässigen zu denken sei. Die Stelle ist folgende.

Nachdem Critobulus die Erklärung abgegeben hatte, dass alle Dinge schön seien, wenn sie zu den Verrichtungen, wozu wir sie haben,

gut gefertigt, oder von Natur zu dem Zwecke, wozu wir sie gebrauchen, gut geeignet sind: fährt Sokrates fort:

Sokrates. Weisst du nun auch, wozu wir die Augen gebrauchen?

Critobulus. Offenbar zum Sehen.

Sokrates. Danach wären denn meine Augen schöner, als die Deinigen.

Critobulus. Wie so?

Sokrates. Die deinigen sehen nur gerade aus, die meinigen hingegen auch von der Seite, weil sie so weit hervorstehen.

Critobulus. Dann meinst du wohl, dass der Krebs von allen Geschöpfen die schönsten Augen hat?

Sokrates. Allerdings, denn auch in Ansehung der Stärke sind dessen Augen aufs Beste eingerichtet.

Critobulus. Richtig. Gehen wir jetzt zur Nase, welche von beiden ist wohl die schönste, die deinige oder die meinige?

Sokrates. Natürlich die meinige, wenn anders die Götter zum Riechen uns die Nase gegeben haben. Nun aber sehen deine Nasenlöcher auf die Erde, die meinigen hingegen stehen weit offen, so dass sie von allen Richtungen her die Gerüche aufnehmen können.

Critobulus. Wie aber kann eine eingedrückte Nase schöner sein, als eine gerade?

Sokrates. Weil sie die Augen nicht von einander absperrt, sondern dieselben gleich sehen lässt, was sie wollen; eine hohe Nase dagegen bildet, wie zum Trotz, zwischen den Augen eine Scheidewand.

Critobulus. In Betreff des Mundes bescheide ich mich. Denn wenn derselbe zum Abbeissen gemacht ist, so möchtest du freilich ein grösseres Stück abbeissen als ich.

Sokrates. Und meinst du nicht auch, da meine Lippen dicker sind, dass auch mein Kuss weit sanfter ist, als der deinige?

Critobulus. Wenn man dich hört, möchte man meinen, mein Mund sei noch hässlicher, als der eines Esels.

Das Weitere über die Moralphilosophie des Sokrates siehe: Wehrenpfennig, die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe. Berlin 1856. Volkman, die Lehre des Sokrates in ihrer historischen Stellung. Abhandlungen der königl. böhmischen Gesellsch. der Wissensch. V Folge XI. Bd. Bes. Abdr. Prag 1861. Strümpell, die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles. Leipzig 1861, Cap. 3.

Um recht deutlich zu erkennen, wie störend bei den ästhetischen Werthschätzungen die Einmischungen der Begriffe des Zweckmässigen

oder Nützlichen sind, vertausche man die sonst dafür üblichen Ausdrücke mit solchen, welche jene Relationen bestimmt ausdrücken, und man wird nicht selten das Empörende einer solchen Auffassungsweise empfinden. Man denke sich z. B., es bewunderten zwei junge Leute das schöne Gesicht eines anmuthigen jungen Mädchens und irgend welcher Dritte träte mit Kennermiene hinzu und sagte: ein recht zweckmässiges Gesichtchen! wäre das nicht empörend? Nicht anders verhält es sich bei rein ethischen Verhältnissen. Man bezeichne z. B. gewisse Ausdrücke des reinsten Wohlwollens als etwas recht Nützliches, sowohl für den, auf welchen das Wohlwollen gerichtet ist, als auch für den Wohlwollenden selbst, würde das nicht als Blasphemie erscheinen? Allerdings ist der Contrast einer solchen Deutung mit dem eigentlichen Wesen des sittlich Guten nicht überall und für Jedermann so schneidend. Verdeutlicht man sich aber die Verhältnisse genügend, so wird die Wirkung niemals ausbleiben.

Zu §. 54. Zur Erleichterung der Uebersicht über die fünf ästhetischen Grundverhältnisse des Wollens, aus denen die sittlichen Ideen entweder direct oder indirect abzuleiten sind, möge folgendes Schema dienen, bei welchem P , und P'' verschiedene Personen bezeichnen, E die ethische Einsicht und W , W die verschiedenen Willen.

$$\begin{array}{l}
 1) P, W : P, E \\
 2) P, W : W \text{ von } P, \text{ oder } P'' \\
 3) P, W : (W) \text{ oder } W \text{ von } P'' \\
 4) P, W \longrightarrow \circ \longleftarrow W P'' \\
 5) P, W \longrightarrow \circ \longrightarrow W P''
 \end{array}$$

Es bedeutet hier Nr. 1 das Verhältniss des Wollens einer Person zu der eigenen sittlichen Einsicht derselben Person. Nr. 2 — 5 giebt diejenigen Verhältnisse an, aus deren richtigen ästhetischen Beurtheilung die sittliche Einsicht ihre normativen Bestimmungen erfährt; zunächst das zur Idee der Vollkommenheit gehörige Quantitätsverhältniss zweier Willen entweder einer und derselben Person oder verschiedener Personen nach Intensität, Extensität und Concentration; sodann die unmittelbare Widmung des Willens einer Person dem entweder bloss eingebildeten oder wirklichen Willen einer anderen Person. Qualitatives Verhältniss der Güte oder des reinen Wohlwollens. Nr. 4 bezeichnet das Verhältniss des Streits, als der gegenseitigen Negirung der Willensbestrebungen zweier Personen, in welchen sie unabsichtlich gerathen, wenn sie auf ein und dasselbe Object gerichtet sind, das der eine nicht ohne Zurückweisung des anderen erreichen kann; Nr. 5 endlich

bezeichnet die einseitige mittelbare und absichtliche Einwirkung des Wollens einer Person auf ein bestimmtes Wollen einer andern Person, als Wohlthat oder Wehethat. Eine andere Methode der Aufstellung der ethischen Grundverhältnisse nach dem Fortschritte vermittelt des contradictorischen Gegensatzes giebt Resl in seiner Abhandlung: Ueber die Bedeutung der Reihenproductionen für die Bildung synthetischer Begriffe und ästhetischer Urtheile, Wien 1857, S. 20.

Die Einwendungen, welche seither gegen die fünf sittlichen Ideen gemacht sind, gehen nicht sowohl darauf hinaus, nachzuweisen, dass dabei irgend ein sittliches Grundverhältniss übersehen sei, als vielmehr darauf, die Selbständigkeit und ursprüngliche Gültigkeit einzelner Ideen in Frage zu stellen. Es hat sich aber bisher noch kein Argument gegen irgend eine jener Ideen als probehaltig gezeigt.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

In meinem Verlage ist erschienen:

Zeitschrift für exacte Philosophie

im Sinne des neuern philosophischen Realismus.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von **Dr. F. H. Th. Allihn** und **Dr. T. Ziller**.

1861. Band I. 4 Hefte cplt. Preis $2\frac{2}{3}$ Thlr.

Band II. Heft 1. 2. à $\frac{2}{3}$ Thlr.

Inhalt des 1. Bandes:

Die Grundirrthümer des Idealismus in ihrer Entwicklung von Kant bis Hegel. Von *Ch. A. Thilo*.

A. Auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie.

B. Auf dem Gebiete der praktischen Philosophie.

Ueber das Leben und die Schriften J. F. Herbart's, nebst einer Zusammenstellung der Literatur seiner Schule. Von *F. H. Th. Allihn*.

Betrachtungen aus dem Gebiete des Strafrechts. Von *A. Geyer*.

Die Reform der Metaphysik durch Herbart.

A. Historisch kritische Vorbetrachtungen. Von *F. H. Th. Allihn*.

B. Darstellung der allgemeinen Metaphysik nach Herbart von *Dr. C. S. Cornelius*.

Zwei Briefe von Herbart.

Recensionen. Bibliographisches. Nachträge und Berichtigungen.

II. Bd. 1. Heft. Ueber Locke den Vorläufer Kant's. Von *M. W. Drobisch*.

Ueber die Principien und Methoden der Psychologie. Von *W. Volkmann*.

Betrachtungen aus dem Gebiete des Strafrechts. Fortsetzung. Von *A. Geyer*.

Die sogenannte doppelte Buchführung bei dem Widerstreite wissenschaftlicher und religiöser Ueberzeugungen. Von *F. H. Th. Allihn*.

Recension.

II. Bd. 2. Heft. Betrachtungen über die Materie. Von *C. S. Cornelius*.

Von *M. W. Drobisch*.

Erklärung von *Ch. A. Thilo* und der Redaction.

Die Aufgabe dieser Zeitschrift ist, über die schwierigsten und in das innere Getriebe der philosophischen Forschung eingehenden Fragen in zusammenhängender Weise Aufschluss zu geben, ohne dabei eine Menge gelehrter Vorkenntnisse vorauszusetzen. Es dürfte sich daher dieselbe ganz besonders für den Privatbesitz derer eignen, welche auf eine bequeme Weise von den Leistungen und Fortschritten

im Gebiete der philosophischen Wissenschaften fortlaufende Kenntniss zu erhalten wünschen. Die ausgezeichnete Anerkennung, welche der Zeitschrift allgemein zu Theil geworden ist, und der gediegene Inhalt der bereits erschienenen und folgenden Hefte werden auch ferner das Interesse des wissenschaftlichen Publicums für dieselbe rege erhalten.

Thilo, Christfr. Alb., die theologisirende Rechts- und Staatslehre.

Mit besonderer Rücksicht auf die Rechtsansichten Stahls.

1861. 8. Eleg. brochirt. Preis 2 Thlr.

Dieses Werk, welches in den bedeutendsten Organen als eine der hervorragendsten literarischen Erscheinungen begrüsst, und bereits Gegenstand lebhafter Erörterungen geworden ist, macht wegen seines reichen Inhalts und der auf die letzten Gründe eingehenden Behandlung wichtiger principieller Fragen, auf die besondere Aufmerksamkeit wissenschaftlicher Kreise den gerechtesten Anspruch.

Ueber die Bündigkeit seines Beweisverfahrens spricht sich das Literarische Centralblatt von Zarncke 1861 Nr. 18. so aus: „Gegner werden am besten thun sich schweigend abzuwenden, da sie die gewonnenen Resultate zu widerlegen kaum im Stande sein werden. Ernsteren Lesern aber möge das treffliche Buch bestmöglichst empfohlen sein.“

Pädagogisches Schatzkästlein.

Eine Anthologie

aus den besten Werken alter und neuer Zeit

über

Erziehung und Unterricht.

Für Eltern und Lehrer.

Von

Dr. J. F. Th. Wohlfarth,

F. S. Kirchenrath.

Neue Aufl. 1861. Broch. 1 Thlr.

In eleganten Einband 1 $\frac{1}{3}$ Thlr.

Ueber
Leipzigs Volksschulen.

Ein Mahnruf

an die

Behörden, Direktoren, Lehrer, Eltern und Bürger

Leipzigs

von

einem städtischen Lehrer.

1861. 2 Bogen. 5 Ngr.

Louis Pernitzsch in Leipzig.

Früher erschien im Verlage von Friedrich Fleischer in Leipzig:

Die Wissenschaftlichkeit

der

modernen speculativen Theologie

in ihren Principien beleuchtet.

Von

Ch. A. Thilo.

22 Bogen 8. Preis 1¹/₂ Thlr.

Der Verfasser unterwirft mit gewohnter Meisterschaft die philosophischen Grundbegriffe in den theologischen Systemen von Schleiermacher, Rothe und Jul. Müller einer eingehenden Kritik, wobei die Grundlagen der Religionsphilosophie aufs sorgfältigste behandelt werden.

Die ehrenden öffentlichen Beurtheilungen, welche das Buch erfahren hat, erheben uns jeder weiteren Empfehlung. Wir begnügen uns also damit, wissenschaftlich strebsame junge Theologen auf das Vorhandensein desselben aufmerksam zu machen.



Allihn, Friedrich Heinrich Theodor,

Die Grundlehren der allgemeinen Ethik

Leipzig 1861

Ph.pr. 22 h

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10039709-6